BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

ISSN 0336-1519

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LXXII



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
—
1983

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

ÉTUDES SUR LA CIRCULATION EN INDE

III. LE BATEAU DE TIRUPPUṬAIMARUTŪR (SUD DE L'INDE)[1]

PAR

JEAN DELOCHE

A l'intérieur du *gopura* du temple de Tirupputaimarutūr (tāluk d'Ampācamuttiram, district de Tirunelvēli), au Sud du pays tamoul, sur cinq étages, des peintures murales que l'on croit dater de la fin du XVIe siècle[2] illustrent des thèmes religieux et présentent des scènes de la vie quotidienne qui ont un intérêt certain à la fois par leur valeur picturale et par leur importance documentaire[3].

Au second étage est représenté un bateau de mer transportant des chevaux, accompagné d'une barque, qui méritent toute notre attention. C'est en effet un document peu commun : à notre connaissance une des rares figurations détaillées d'un navire de mer que l'on ait trouvées en Inde après celle du fameux navire à trois mâts d'Ajantā, peint au VIe siècle de notre ère[4].

(1) Nous exprimons nos remerciements à nos collègues, P. Y. Manguin et P. Pichard, qui ont bien voulu lire le manuscrit de cette étude et nous communiquer leurs commentaires critiques ; les idées et les conclusions exprimées dans cet article cependant n'engagent que notre seule responsabilité. Nous remercions aussi M. Clifford W. Hawkins qui nous a donné la permission de reproduire plusieurs photos extraites de son beau livre, *The Dhow, an illustrated history of the Dhow and its World*, Nautical Publishing Co. ltd., 13, 18, 48, 70, 83.

(2) Ces peintures ont été présentées sommairement par S. Hariharan dans un article intitulé : *Tiruppudaimarudur Paintings*, in Nagaswamy (éd.), *South Indian Studies*, II, Madras, 1979, 176-9.

(3) On y trouve en particulier de nombreuses scènes où sont représentés des chevaux et des personnages dont la coiffure et le costume laissent supposer qu'ils n'étaient pas indiens. L'identification de ces documents devrait éclairer singulièrement les problèmes mal connus de l'importation des chevaux en Inde, du dressage des bêtes, de leur entretien et de leur utilisation à la cour et dans les armées, et aussi du rôle des étrangers (Européens, Musulmans), comme transporteurs, courtiers, palefreniers, maîtres d'équitation ou cavaliers, dans les royaumes du Sud de l'Inde. Cela permettrait de pallier la carence des témoignages littéraires ou épigraphique s sur ces questions.

(4) Les figurations de navires anciens sont rares : quelques sceaux de la périodes harappéenne représentant des barques, des monnaies du IIe siècle de notre ère ornées d'images de navires, des bas-reliefs ou fresques figurant des bateaux sur les monuments de Sāñcī, de Bhārhut, d'Ajantā ; et elles sont généralement tellement stylisées qu'on ne peut en donner

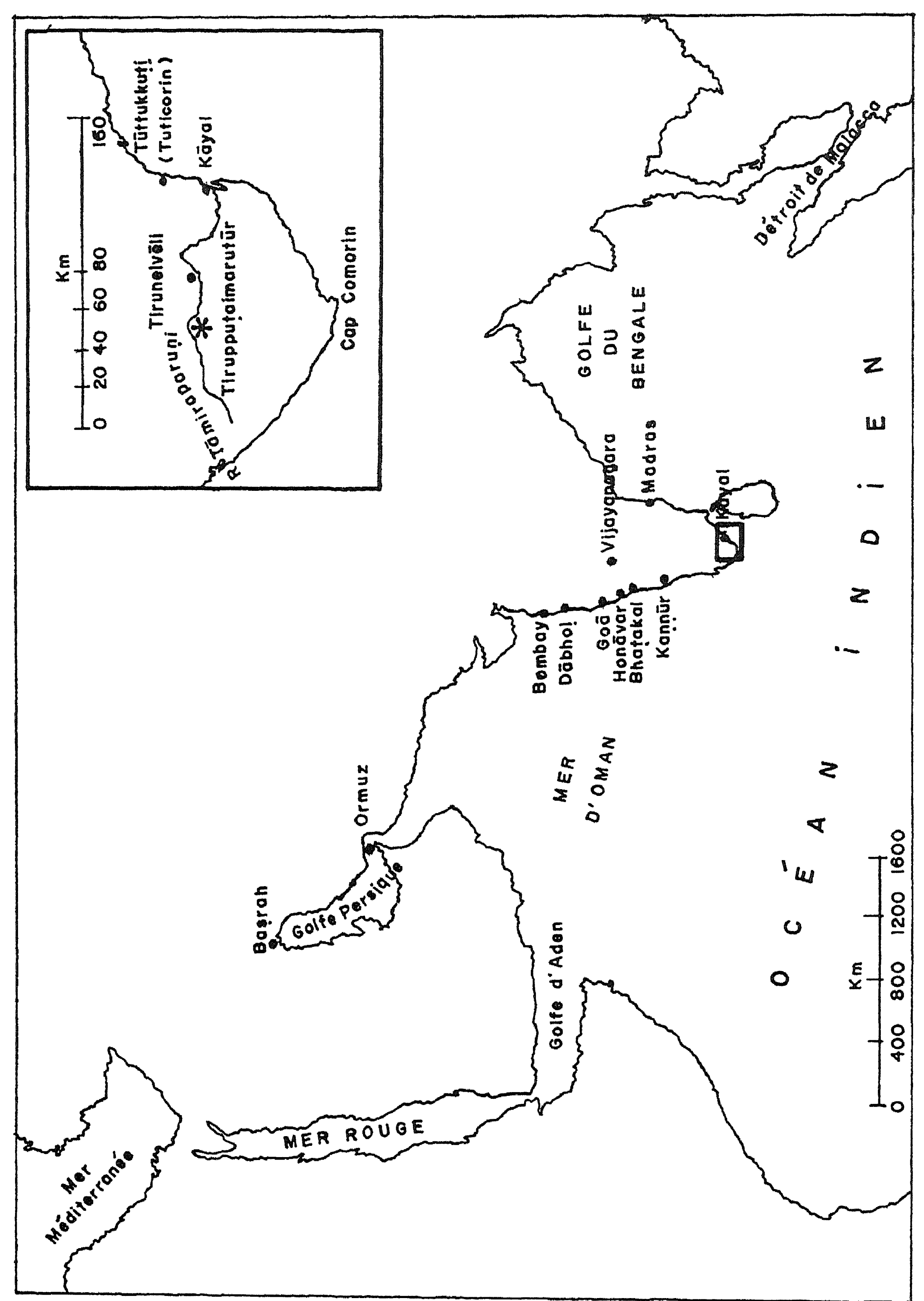


Fig. 1. — L'océan Indien. Carton : l'extrême Sud de la péninsule indienne.

Nous allons donc le regarder attentivement pour essayer de définir ses caractéristiques et voir si elles correspondent au signalement d'un navire connu.

Description.

Commençons par la barque montée par cinq hommes *(voir pl. II).* Ses bordages sont réunis par une couture. On voit que les planches sont cousues dans les chantrains des pièces d'étrave et d'étambot; sur le franc-bord est fixée une claie étroite allant de bout en bout, renforcée en haut et en bas par des pièces horizontales jointes au corps par des amarrages. Trois des hommes ont à la main ce qui paraît être un aviron à pale ovale (premier et dernier homme) ou rectangulaire (second homme).

Quant au gros bateau *(voir pl. IV)* sur lequel sont figurés six chevaux et un équipage de 12 hommes, on ne peut pas estimer sa longueur moyenne ni sa largeur. Les œuvres mortes (dont la hauteur relative est assez importante) sont faites d'un bordage continu de l'arrière à l'avant. On n'a aucun indice qui puisse nous permettre de déterminer le mode d'assemblage des bordages. La ligne continue entre étrave et bordage correspond peut-être à un bourrelet extérieur d'étoupe de coco, impliquant que les planches sont cousues dans les chantrains de l'étrave, mais ce n'est pas du tout certain.

Sur le franc-bord une sorte de palissade, servant de bastingage, occupe toute la longueur du navire : probablement une claie ou un empaillage fait de lattes géométriquement arrangées, verticales et obliques, unies par d'autres, horizontales.

L'avant du navire est effilé; la saillie de son étrave est considérable; l'arrière se termine par une ligne sinueuse qui correspond à un motif décoratif. Il est surmonté d'une construction d'une hauteur exagérée (assez maladroitement représentée) à plusieurs étages.

A l'intérieur, les chevaux ne semblent pas se trouver au fond de la cale, mais à un étage, où doit être aménagé tout ce qui est nécessaire à une écurie.

La mèche et le safran du gouvernail ne sont pas visibles; cependant on distingue bien deux cordes partant de l'arrière qui s'amarrent à une pièce droite ressemblant à un bâton, dont les extrémités sont tenues par les mains d'un homme qui doit être le timonier.

Le mât, droit, d'un assez fort diamètre, a une longueur à peu près égale à celle du navire.

A la tête du mât est une plate-forme, ou plutôt une cage, contenant un homme : vraisemblablement un guetteur; cette hune est couronnée

que des restitutions hypothétiques. Les bateaux représentés dans les peintures *rājpūt* ou mogholes sont dans la plupart des cas des navires fluviaux. Restent les dessins de bateaux marathes de l'époque des Aṅgre (seconde moitié du XVIIIe siècle), conservés à *Bharata Itihasa Samshodaka Mandala* de Puṇe et au *Prince of Wales Museum* de Bombay, dont plusieurs ont été reproduits par Apte B. K., dans son livre *A History of the Maratha Navy and Merchantship,* 124-63.

de trois mâtereaux au sommet desquels flotte une flamme ou un pavillon.

En ce qui concerne les cordages qui vont de la tête du mât aux deux bouts du bateau, ce sont probablement des étais qui assurent le mât contre les mouvements de tangage et lui permettent de résister à l'effort du vent dans la voile.

La représentation de la voilure pose un problème qui n'est pas facile à résoudre. A l'avant du navire une voile rectangulaire est tendue entre deux courtes vergues, aux extrémités desquelles, par des anneaux, sont attachés des cordages qui les relient d'une part à l'étrave, de l'autre à la tête du mât. Est-ce la représentation naïve d'une grande voile, avec de grosses erreurs (points d'écoute à l'étrave)? On peut le supposer. Mais il y a une autre explication possible.

Considérons la pièce établie dans la longueur du navire, sur laquelle se tiennent la plupart des membres de l'équipage. Ce ne peut pas être un pont, car elle est trop étroite, comme on peut le voir en regardant les oreilles des chevaux qui dépassent par côté, ou les pieds de l'homme à la corde qui pendent dans le vide; d'ailleurs, pour pouvoir se tenir debout, le sixième personnage doit mettre son bras autour du mât; on croit aussi deviner, à la façon dont les orteils des hommes sont disposés, que c'est une pièce de bois ronde dans sa longueur.

Est-ce une passerelle longitudinale, sur laquelle il était possible de s'accroupir (voir le second personnage à partir de la gauche)? Ou plutôt ne s'agirait-il pas de la vergue de la grande voile baissée, peut-être à la même hauteur qu'une passerelle? Vergue qui serait plus courte que le navire.

Pour ceux qui ont visité les ports du Koṅkaṇ ou feuilleté l'étude de Wilson sur les bateaux de Bombay et le livre de Hawkins sur le *dhow*[1], l'explication ne fait pas de doute; les bateaux à voiles, arabes ou indiens, ancrés dans les rades de la côte occidentale de l'Inde, ont presque toujours leur grande antenne abaissée à peu près de la même façon *(voir pl. VI, b, VII, b)*.

Voilà les principaux traits de ce bâtiment. Reste à savoir si l'artiste a reproduit fidèlement ce qu'il avait à rendre, si on peut tenir ce bateau pour une représentation sérieuse, au moins dans ses grandes lignes, et si on a les moyens de le reconnaître.

Interprétation.

A première vue on peut estimer que c'est une œuvre purement décorative, où, pour représenter un navire étranger, l'artiste indien a amalgamé des éléments divers observés sur des bâtiments européens (voile carrée, hune, dunette arrière) et sur des bateaux arabes (gouvernail muni d'un palan à cordes, antenne baissée d'une voile latine). Image composite que l'historien des techniques devrait considérer avec défiance.

Un examen un peu approfondi de la fresque pourtant montre qu'il

(1) Wilson N. F. J., *The Native Craft*, Bombay, 1909, 20, 23, 31, 38, 42-3, 48, 50, 53, 55, 59, 62, 71-2, 88-9; Clifford W. Hawkins, *The Dhow*, 37, 48.

ne faut pas se contenter de cette explication sommaire, que probablement il s'agit d'un vrai bateau, qui a réellement existé, et même qu'on peut l'identifier si on a la patience d'entreprendre un travail de comparaison, de faire appel aux illustrations ou textes anciens que nous possédons, de consulter les enquêtes détaillées faites au début du siècle dernier par des marins curieux, enfin d'observer les navires traditionnels qui ont survécu dans l'océan Indien[1].

Il semble d'abord facile de préciser l'*aire de navigation* à laquelle il appartient.

La peinture représente l'arrivée sur la côte d'un bâtiment-écurie portant des chevaux et le débarquement des animaux. Or, on sait que les chevaux étaient employés en si grand nombre dans les armées ou les cours princières du Sud de l'Inde qu'il fut nécessaire, au cours des siècles[2] d'en importer une grande quantité d'Arabie ou de Perse. Ce mouvement qui se faisait par la voie maritime a été signalé par la plupart des visiteurs européens, depuis Marco Polo. L'importation des chevaux fut, jusqu'au XVIe siècle, le monopole des Musulmans. Il fit ensuite la fortune des Portugais qui devinrent les fournisseurs exclusifs des royaumes du Sud. Nuniz[3] nous dit que le roi de Vijayanagara achetait chaque année 13 000 chevaux d'Ormuz pour son propre usage et celui de ses capitaines. On sait aussi qu'au XVIe siècle les bêtes étaient débarquées dans les ports de la côte occidentale : Dābhoḷ, Goā, Honāvar, Bhaṭakal et Kaṇṇūr (Cannanore)[4] *(voir fig. 1)*.

Les membres de l'équipage, ainsi que les palefreniers et cavaliers qui retiennent les chevaux sur les quais, après qu'on les ait débarqués, portent un turban enroulé autour d'un bonnet pointu *(kulāh)*, une veste à large ceinture de tissu et un pantalon étroit, et semblent bien appartenir au monde musulman (Arabie ou Perse).

Ils sont armés les uns de lance, les autres de fusil à mèche (l'avant-dernier d'ailleurs semble charger son arme avec une baguette). L'utili-

(1) Voir les plans des navires du Sud de l'Inde dressés par J. Eyde, in Description of the various classes of vessels constructed and employed by the Natives of the Coasts of Coromandel, Malabar and the Island of Ceylon for their coasting Navigation, *J.R.A.S.*, vol. I, 1834, pl. I-XIV ; les plans des bateaux de l'océan Indien rassemblés par l'amiral Paris in *Essai sur la construction navale des peuples extra-européens*, pl. I-40 ; les études modernes de J. Hornell : The Coastal Craft of Ceylon, *Mariner's Mirror*, vol. XXIX, 1943, 40-53 ; The Sailing Craft of Western India, *Mariner's Mirror*, vol. XXXII, 1946, 195-217, et enfin les ouvrages de Wilson et de Hawkins cités *supra*.

(2) Une des légendes des Jeux de CivaN à Maturai raconte comment le roi ArimartaNa PāṇṭiyaN envoya son premier ministre Vātavūrar acheter des chevaux au port ; comment ce dernier dépensa l'argent qu'on lui avait remis en sacrifices, fêtes et offrandes à CivaN et, ne pouvant se justifier devant le roi, fut torturé ; comment CivaN transforma les chacals de la forêt en chevaux et les fit venir à Maturai ; et comment, étant redevenus chacals, ils se sauvèrent la nuit même, après avoir mordu les vrais chevaux de l'écurie (voir Dessigane R., Pattabiramin P. Z. et Filliozat J., *La légende des jeux de Çiva à Madurai*, fasc. I, texte, Pondichéry, 1960, 91-102. C'est cette légende qui est représentée ici dans les peintures.

(3) In Sewell, *A Forgotten Empire*, éd. 1962, Delhi, 363, 294 ; Aubin J., Le royaume d'Ormuz au début du XVIe siècle, *Mare Luso-Indicum*, t. II, 1973, 117-8, 169-70 ; Bouchon G., Les Musulmans du Kerala à l'époque de la découverte portugaise, *Mare Luso-Indicum*, t. II, 1973, 29-30, et n. 141, 43-4.

(4) Voir Aubin J., *op. cit.*, 169-70 ; Bouchon G., *op. cit.*, 30, 43 et n. 230.

sation des armes à feu paraît normale dans la seconde moitié du XVIe siècle; les fusils à mèche furent introduits en Inde par les Portugais en 1512, et, au siège de Diva (Diu), les flottes égyptienne et turque étaient équipées de canons de bonne qualité qui firent l'admiration des Portugais[1].

Nous ne sommes pas compétent pour distinguer la race à laquelle appartiennent les chevaux, cependant nous constatons qu'ils sont fins, ont des contours gracieux et belle encolure et qu'ils pourraient bien être originaires des régions bordant le golfe Persique.

Bref, en dépit de ses maladresses et de ses simplifications, cette scène correspondrait, dans ses grandes lignes, à la description du transport des chevaux de Baṣrah en Inde, dans la première moitié du XIXe siècle, que donne V. Fontanier dans son récit de voyage dans l'Inde et dans le golfe Persique[2] *(voir appendice)*.

Sur les bateaux de Baṣrah les chevaux étaient disposés au travers du bateau (et non dans le sens de la longueur comme dans la peinture), « le poitrail appuyé contre une barre de bois et la croupe touchant la muraille du navire »; il y avait un palefrenier pour 5 chevaux (dans la fresque on en voit un pour 6); à terre les animaux étaient conduits « avec une mauvaise corde et sans selle » par des gens du bateau, des Arabes, ce qui paraît concorder avec la scène peinte.

Dans la barque on trouve deux hommes torse nu portant la même coiffure que les précédents en train de parler avec trois autres qui ont un chapeau sur la tête. On a l'impression qu'il s'agit de deux membres de l'équipage qui négocient avec les conducteurs de la barque le passage à terre des marins ou des animaux. Habituellement sur les côtes indiennes c'étaient les pêcheurs qui se chargeaient de cette tâche. Jusqu'à une période récente, les pêcheurs du Kēraḷa portaient une sorte de large chapeau chinois monté sur un bonnet de forme conique tressé avec des feuilles de cocotier, ceux de la côte du Coromandel, un long bonnet pointu en natte; dans la peinture le chapeau semble imité des modèles européens.

De toute façon il semble légitime de supposer que nous avons ici une représentation d'un bateau de l'océan Indien occidental (mer Rouge, golfe Persique, mer d'Oman).

S'il appartient à cette aire maritime, nous devrions pouvoir lui trouver les traits caractéristiques d'une certaine famille de navires.

La barque cousue, maladroitement simplifiée aussi, fait penser à bien des petits bateaux du littoral indien : elle ressemble à la chelingue de la côte orientale, vue sous un certain angle (*voir pl. III*, *a*, à droite) : légère, elle peut être facilement soulevée; haute, elle ne laisse pas l'eau entrer, enfin élastique elle résiste aux chocs. Elle évoque aussi certaines pirogues de la région de Goā formées d'un morceau de bois supportant de larges fargues réunies à leurs extrémités par des montants et jointes au corps par des bourrelets d'étoupe de coco *(voir pl. III*, *b)*[3].

(1) Whiteway R. S., *The Rise of Portuguese Power in India*, 1497-1550 (1899), reprint, New York, 1967, 37, 40.

(2) V. Fontanier, *Voyage dans l'Inde et dans le golfe Persique*, tome I, Paris, 1841, 252-9.

(3) Voir Paris, *op. cit.*, 36-7 et pl. 27, fig. 1 et 2, 22 et pl. 15, fig. 1, 5, 7.

Le grand bâtiment rappelle le navire à planches cousues et gouvernail axial du manuscrit arabe de al-Ḥarīri (Maqāmāt), daté de 1237 *(Bibliothèque Nationale*, ms arabe 5847, fol. 119v.)[1] *(voir pl. V, a)* par son allure, la manière dont l'artiste a présenté les éléments de la composition (alignement des hommes ou des chevaux, répartition de l'équipage sur la longueur) et les motifs décoratifs (vagues, poissons). Mais là s'arrête la comparaison.

Le premier a une dunette à l'arrière, le second un pavillon sur l'avant ; le système de gouvernail n'est pas le même, ainsi que la voilure dont on comprend mal le fonctionnement dans les deux cas. Apparemment, pour l'un et pour l'autre, nous avons affaire à une voile rectangulaire bizarrement représentée qui, si on la rapproche des voiles de cette forme qui existaient encore sur les navires de la mer d'Oman du début du XIXe siècle, pourrait correspondre à celle du *mtepe* de la côte orientale africaine[2] faite d'une natte. Mais ce bateau n'était pas, semble-t-il, adapté à de grandes traversées en mer.

Si l'on considère les bateaux à voiles qui sillonnent l'océan Indien occidental, on remarque que notre navire a des points communs avec le *batelā* de la côte du Koṅkaṇ : avant élancé, empaillage sur le franc-bord *(voir pl. VII)*. D'ailleurs un dessin marathe[3] de l'époque des Aṅgre (seconde moitié du XVIIIe siècle), représentant d'une façon sommaire et malhabile[4] un *batelā (voir pl. V, b)*, fait penser au bateau peint, avec sa claie qui occupe toute la longueur du navire, composée de petites lattes obliques. Avec un peu d'imagination, on pourrait penser que la voile rectangulaire de l'avant est une représentation (erronée) du foc fixé à un long bout-dehors, qui est un trait frappant de ce bateau, ou plutôt qu'elle figure une voile de hunier carrée que l'on trouve d'ailleurs sur ce type de navire et sur les *kotiyā*[5] *(voir pl. VII, a)*.

A cette explication il y a deux objections : la première est que l'antenne du *batelā* est trop longue pour correspondre à la pièce longitudinale (que l'on suppose être l'antenne abaissée du bateau représenté); la seconde est que, si le mode de gouverne de ce dernier est bien celui que nous allons décrire, il ne se trouve que sur des bâtiments à arrière pointu et non à tableau comme c'est le cas pour le *batelā*. On estime que

(1) Reprod. in G. F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early mediaeval Times*, Princeton Univ. Press, 1951, 99, et in M. Daumas, *Histoire générale des techniques*, t. I, pl. 33.

(2) Voir Guillain M., *Voyage à la côte orientale d'Afrique exécuté pendant les années 1846, 1847 et 1848, par le brick Le Ducouëdic*, album, Paris, pl. 52 ; Hornell, *Water Transport*, Cambrige, 1946, 235-6 et pl. XXVIII ; A. Hawkins, *op. cit.*, 20-1. Il faut cependant noter que cette voile de natte a été observée dans la mer Rouge et dans la mer d'Oman. Le bateau qu'emprunta Santo Stephano, à la fin du XVe siècle, pour aller de Qoser (Kosseir) à Aden en était muni (Major, *India in the Fifteenth century*, London, 1857, 3) ; et Fryer J., dans la seconde moitié du XVIIe siècle, vit au Nord de Kocci (Cochin) des navires équipés de ce type de voile (*A New Account*, London, 1909, vol. II, 134).

(3) Conservé à *Bharata Itihasa Samshodaka Mandala* de Puṇe, reproduit par Apte B. K. in *A History of the Maratha Navy and Merchantship*, Bombay, 1973, 142.

(4) Plusieurs éléments de la figuration ne sont pas explicables : la partie renflée à l'avant, les pièces qui portent les mâteraux à l'arrière.

(5) Voir Hawkins, *op. cit.*, 94, 110 ; Wilson, *op. cit.*, 24.

ce bateau a subi des influences portugaises et qu'à l'arrière son tableau aurait la même forme que celui des vaisseaux de Vasco de Gama[1].

Notre navire pourrait bien alors représenter un bâtiment de la famille des *būm* du golfe Persique dont l'étrave fait une saillie considérable et dont l'antenne est plus courte que celle de la plupart des autres navires arabes *(voir pl. VI)*. En effet si l'on compare la pièce établie dans la longueur du navire entre l'étrave et la dunette à l'antenne d'un *būm* au repos, on sera tenté d'assimiler la première à la seconde et de supposer que, hissée, elle portait aussi la voile trapézoidale commune à tous les navires du golfe Persique et de la mer d'Oman. La présence de la petite voile rectangulaire serait expliquée de la même façon que dans l'exemple précédent.

Aujourd'hui cependant le *būm* n'a pas le même type de gouvernail.

Dans la fresque on ne voit ni la mèche ni le safran de son gouvernail, mais on reconnaît un dispositif fait de leviers et de cordes utilisé par plusieurs navires arabes du siècle dernier *(garoo-kuh, beden safar, beden sayad)*[2], et encore aujourd'hui par certains bateaux[3]. L'artiste indien, qui ne semble pas en avoir compris le fonctionnement, l'a mal représenté : une corde seulement devrait être fixée à l'extrémité du navire, l'autre étant celle que tire le timonier pour faire mouvoir le gouvernail. Nous reproduisons ici un croquis de l'amiral Paris[4] qui nous montre un système assez élaboré.

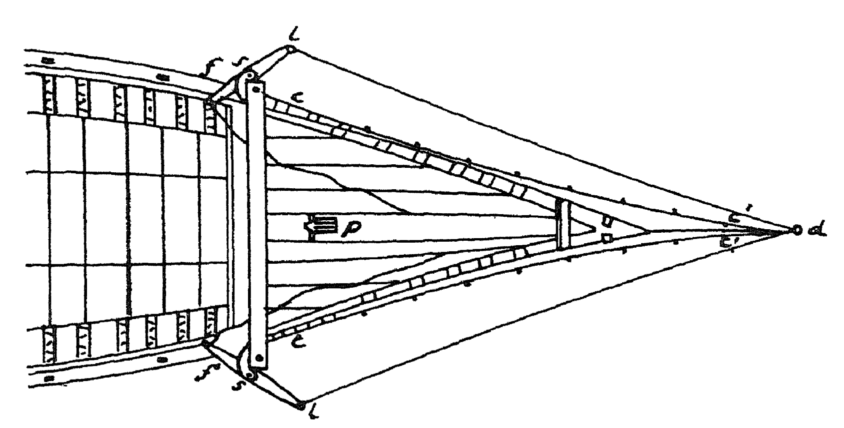


Fig. 2. — Arrière d'un *beden safar* (Paris, *Essai*, pl. 5).

Une sorte de barre est fixée au safran du gouvernail en arrière et un peu au-dessus de la flottaison ; elle est mise en mouvement par deux cordes, allant l'une à tribord, l'autre à babord, s'amarrer à un levier mobile qui tourne autour d'un axe planté dans le milieu de sa longueur ; cet axe est fiché sur une courbe extérieure du navire. A l'extrémité du levier opposé à celle où s'amarre ce qu'on peut appeler la drosse du gouvernail est placé un petit palan simple dont la corde est tenue par le timonier.

(1) Wilson, *op. cit.*, 62.
(2) Paris, *op. cit.*, 13-6 et pl. 5, fig. 6 et 7.
(3) Voir Hawkins, *op. cit.*, 82 et photo, 83.
(4) Paris, *op. cit.*, 13-15 ; Jal A., *Glossaire nautique*, Paris, 1848-50, 608.

Dans la peinture le timonier semble avoir enlevé le levier de son axe. Hawkins, qui connaît bien les navires « arabes », nous dit[1] qu'aujourd'hui seul le *bedan* « survivance du passé primitif de l'Arabie » a un gouvernail de ce type (la photo qu'il en donne *(voir pl. VIII)* montre bien les bâtons formant leviers de chaque côté); il ajoute qu'autrefois, d'autres navires l'utilisaient, tels le *batil* et le *baqarah* qui ont disparu il y a une cinquantaine d'années, ainsi que le *zarook* qui est maintenant équipé d'un gouvernail ordinaire avec une barre implantée dans la tète de la mèche. Pourquoi pas le *būm* lui aussi ?

Conclusion.

Donc les indices concordent, le navire représenté est un bateau de l'océan Indien occidental, aire maritime bien particulière, formant une unité ethnographique incontestable. Il fait partie de la famille des *dhows* (terme générique en usage chez les marins européens pour désigner les bateaux à voile trapézoïdale de cette partie de l'océan). Au début du XIXe siècle, selon V. Fontanier[2], les transports de chevaux de Baṣrah en Inde se faisaient sur des « barques... nommées baglo [*baghlah*] quand elles sont grandes et batila [*batelā*] quand elles sont petites ». Si notre interprétation du mode de gouverne figuré est correcte, le bateau de Tirupputaimarutūr ne serait ni un *baghlah*, ni un *batelā*. Il pourrait peut-être faire partie de la classe des *batil*, disparus maintenant[3], si ces derniers avaient un arrière pointu, peu influencé par les modèles portugais. En tout cas, son signalement correspond à celui d'un *būm*, muni d'un gouvernail manœuvré par des cordes.

Ce ne serait donc pas une œuvre d'imagination. La peinture semble avoir été exécutée de mémoire ou à partir de croquis sommaires, d'où l'à-peu-près, la maladresse de certains détails. L'artiste cependant a essayé de reproduire fidèlement son modèle[4]. Nous lui devons la représentation (unique!) d'un des bâtiments-écuries qui, au XVIe siècle, assuraient le transport des chevaux vers les ports de la péninsule indienne. On pourra désormais l'utiliser pour illustrer cet aspect important de la vie maritime des royaumes sud-indiens.

(1) Hawkins, *op. cit.*, 82, et photo 83.

(2) V. Fontanier, *op. cit.*, t. I, 252.

(3) Dont parle Hawkins *(voir supra)*.

(4) Une preuve supplémentaire de la fidélité de l'artiste peut-être est qu'il a simplement essayé de noter les traits les plus caractéristiques du navire, sans chercher à comprendre les aspects techniques du gréement et du gouvernail.

Appendice[1]

L'exportation des chevaux de Baṣrah en Inde au début du XIXe siècle

(extrait de *Voyage dans l'Inde et dans le golfe Persique*, de V. Fontanier, tome I, Paris 1844, pp. 252-6).

« ... Après les dattes et le blé, l'exportation la plus considérable est celle des chevaux. Vers le mois de septembre, on voit arriver de Bagdad et de Zobéir les Arabes qui les viennent vendre; à Bassora, quelques spéculateurs, mais en petit nombre, vont les chercher eux-mêmes. De vastes écuries sont bâties à une extrémité de la ville pour les recevoir. Presque tous sont destinés pour l'Inde, et ils sont divisés en trois catégories : la première comprend ceux qui sont réservés pour le service de la cavalerie la mieux montée du monde, celle de la Compagnie; ils doivent avoir une taille déterminée, et plus élevée que ne l'est en moyenne la race arabe. La seconde catégorie est formée de chevaux de luxe, dont le prix, à Bassora même, est fort élevé; enfin la dernière est destinée aux nombreuses voitures de l'Inde. On porte annuellement à Bombay pour environ un million de chevaux, et il en va à Calcutta un assez bon nombre qui sont expédiés directement. Comme on en exporte également de la Perse, je crois qu'en attribuant à Bassora le million donné par les relevés de la douane à Bombay, on est assez près de la vérité; ce qui va de Bassora à Calcutta compterait pour l'exportation de la Perse. Dans l'Inde le prix moyen d'un cheval étant évalué à cent cinquante roupies, on obtiendrait un nombre de chevaux d'environ deux mille cinq cents, importés annuellement de l'Arabie. Il ne faut pas supposer, en effet, que tous soient embarqués dans la ville même; tout au contraire, on cherche sur cet article, comme sur les autres, à éviter la douane, qui est fort élevée et de l'invention d'Ali-Usta. On les met donc à bord sur tous les points de la rivière. Voici la manière fort curieuse dont se font les chargements des barques arabes destinées à naviguer sur mer, et qui sont nommées *baglo* quand elles sont grandes, et *balila* quand elles sont plus petites. On charge à l'intérieur le blé et les dattes; sur le pont et à l'avant, on cloue une natte d'un pied et demi de large, sur laquelle reposent les pieds de devant des chevaux; ils ont le poitrail appuyé contre une barre de bois, et leur croupe peut toucher la muraille du navire; ainsi ils ne peuvent être précipités ni en avant ni en arrière : on les place aussi près que possible les uns des autres, afin qu'ils puissent s'appuyer réciproquement. Cela n'empêche pas qu'ils ne fassent les mouvements nécessaires

Catégories de chevaux

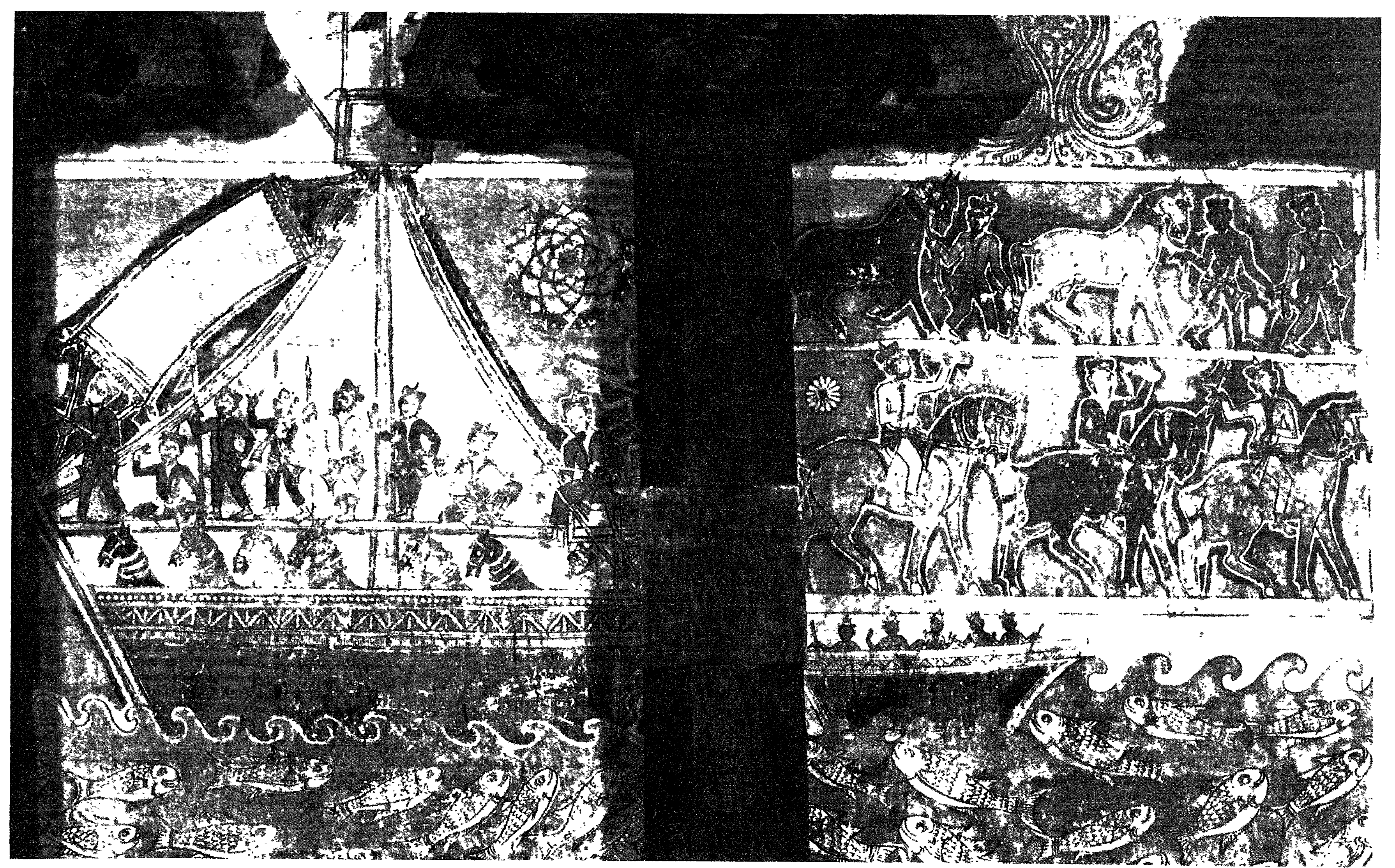
Chargement sur les navires

(1) Nous reproduisons ici ce passage du livre de V. Fontanier parce que c'est, à notre connaissance, la seule description qui ait été faite du transport des chevaux du golfe Persique en Inde, donnant des détails précis sur l'aménagement des navires et la manière dont on chargeait et déchargeait les animaux, et aussi parce que la plupart des historiens de l'Inde ignorent l'existence de ce document.

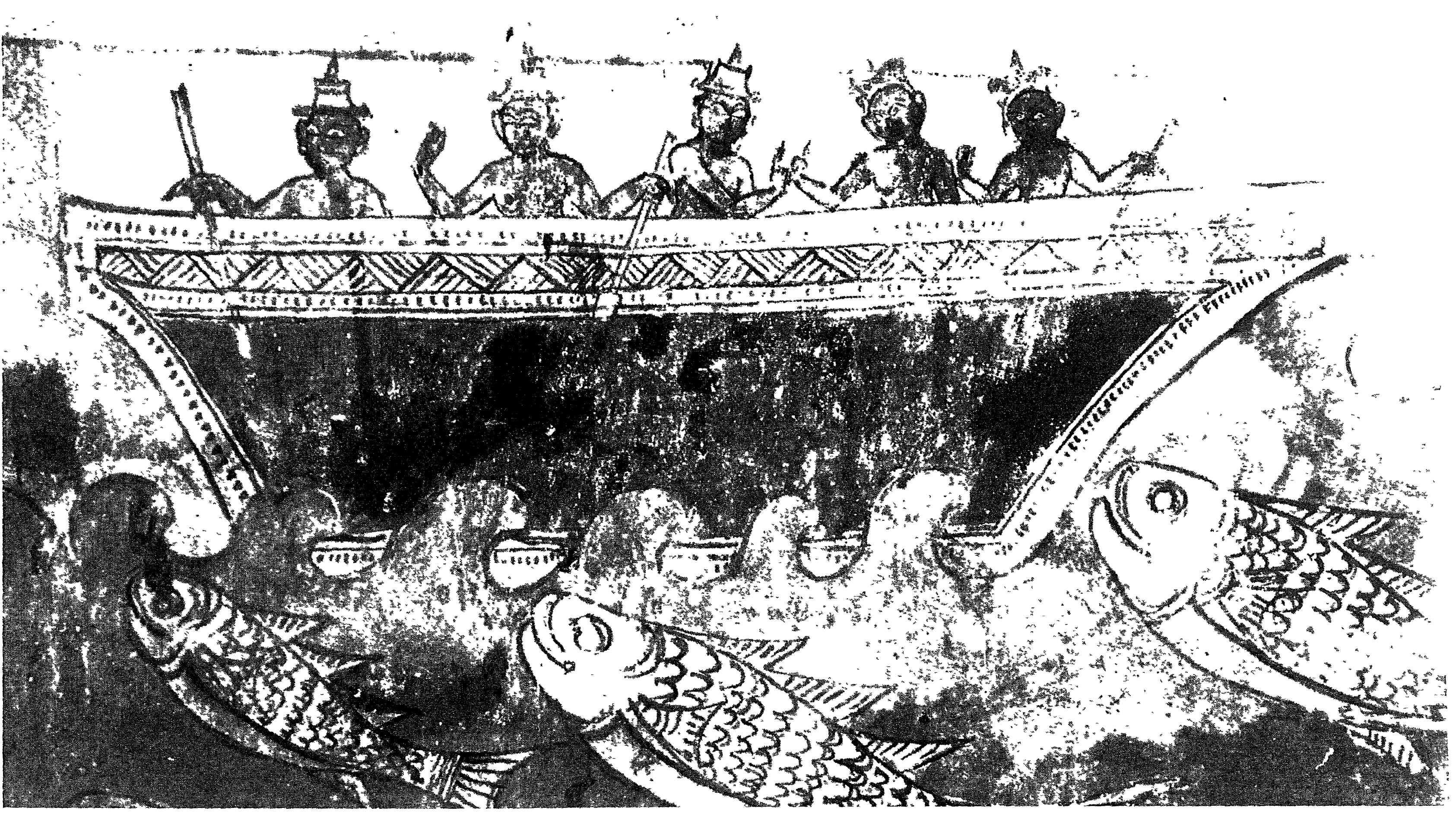
pour rester en équilibre quand il y a du roulis; alors ils changent, suivant le besoin, la position de leurs pieds, et, si le mouvement est fort, tous ces sabots qui frappent le pont produisent un bruit peu agréable. La natte que l'on met sous eux a pour but de les empêcher de glisser, et on a soin, pour le même motif, de les déferrer. Un palefrenier garde cinq de ces chevaux et leur donne à manger à des heures fixes; il porte aussi avec lui les médicaments qui pourraient être nécessaires. C'est chose remarquable que l'habitude que ces animaux prennent de la mer; ils souffrent quand le temps est très gros, et on voit de l'écume découler de leur bouche; mais le mal ne leur ôte pas l'appétit comme aux hommes. Quand midi approche, ils en ont l'instinct, et, comme c'est l'heure de leur repas, ils hennissent, frappent du pied et font des efforts si violents qu'on a grand peine à les empêcher de briser les cordes qui les attachent. Jamais on ne les laisse se coucher, et il en est qui restent ainsi trois et quatre mois sans bouger et sans qu'ils paraissent plus mal se porter. Quelquefois cependant leurs pieds s'engorgent, mais ce mal disparaît dès qu'ils ont marché. C'est aussi un spectacle intéressant que de les voir débarquer.

Débarquement

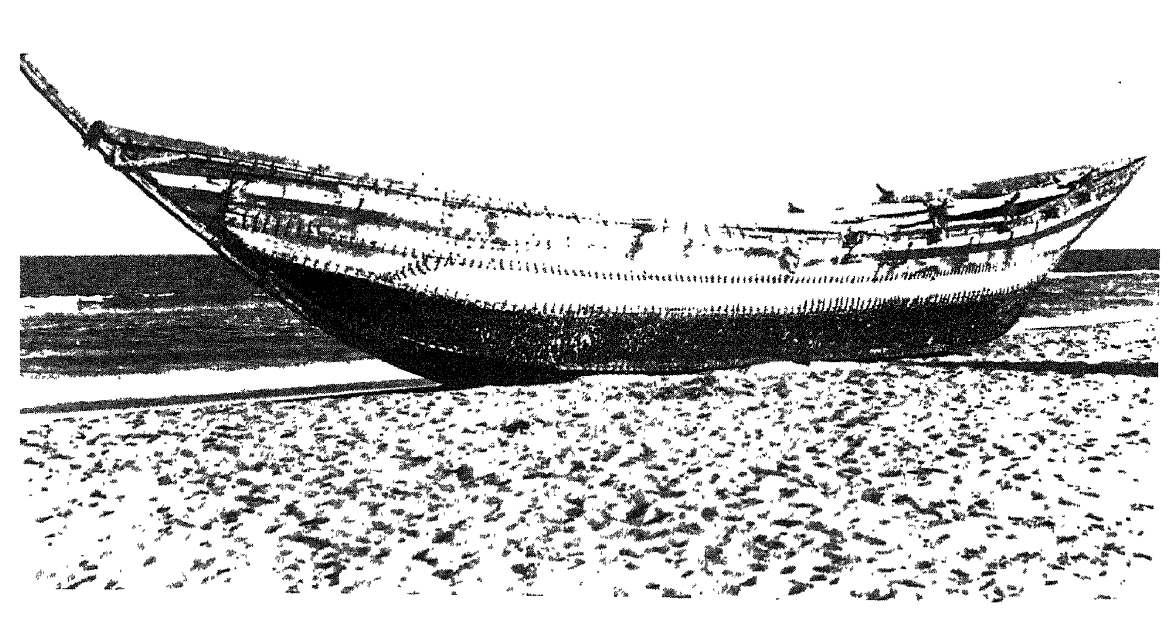
De même que pour les mettre à bord, on les enlève avec des cordes; tant qu'un de ses pieds trouve de l'appui, le cheval s'agite, mais il ne fait plus de mouvement dès qu'il est suspendu. Quand on l'a fait descendre à terre et délié, il reste un moment immobile, puis il flaire le sol, hennit et cherche à recouvrer la liberté. Il faut que plusieurs palefreniers soient prêts à le retenir; et encore il arrive souvent des accidents. C'est alors qu'on peut, à Bombay, admirer l'adresse des Arabes, quand on les voit avec une mauvaise corde et sans selle, conduire des chevaux fougueux qu'effraie l'aspect inaccoutumé des voitures. On remarque cependant que les chevaux de la meilleure race ne s'émeuvent de rien, pas même de la présence de l'éléphant... ».



Ensemble de la scène (mur intérieur Nord) : bateau-écurie, barque, quai de débarquement des chevaux (photo Institut Français d'Indologie .



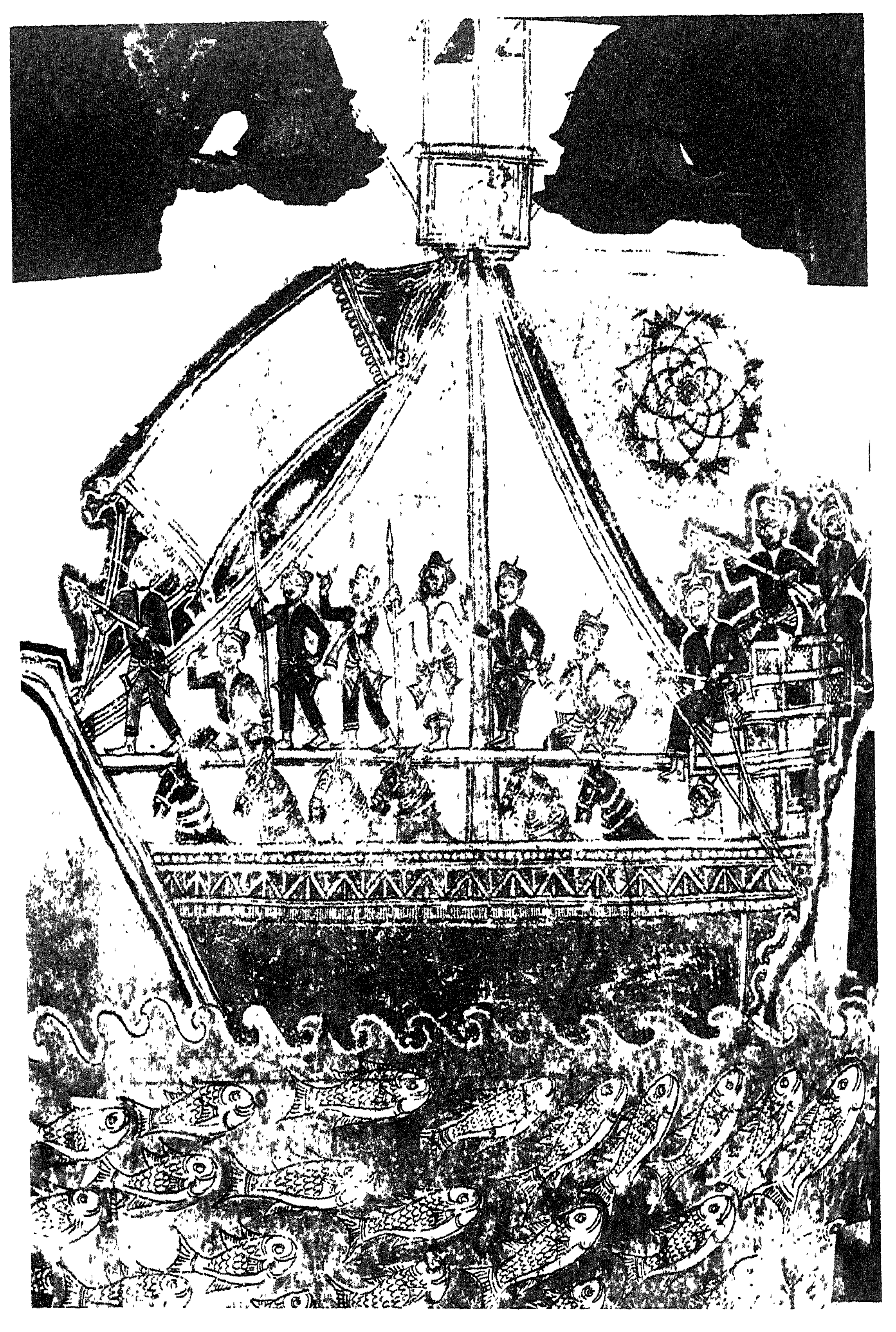
La barque (photo Institut Français d'Indologie).



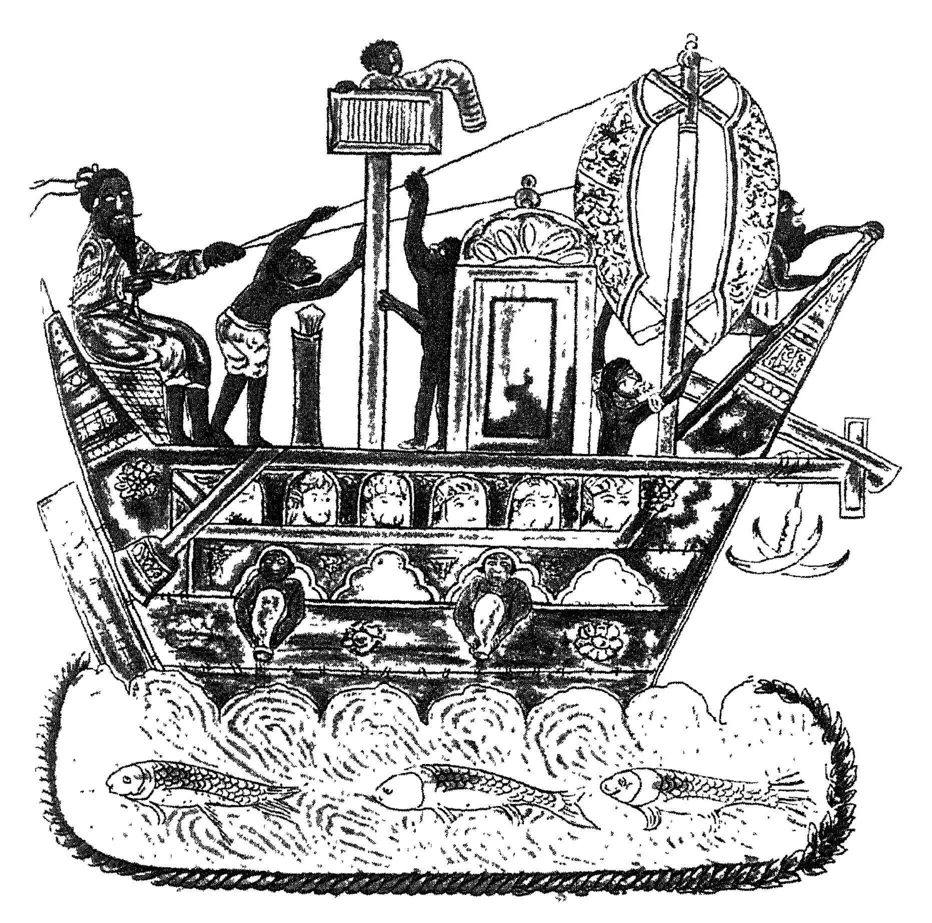
a. chelingue du Coromandel.



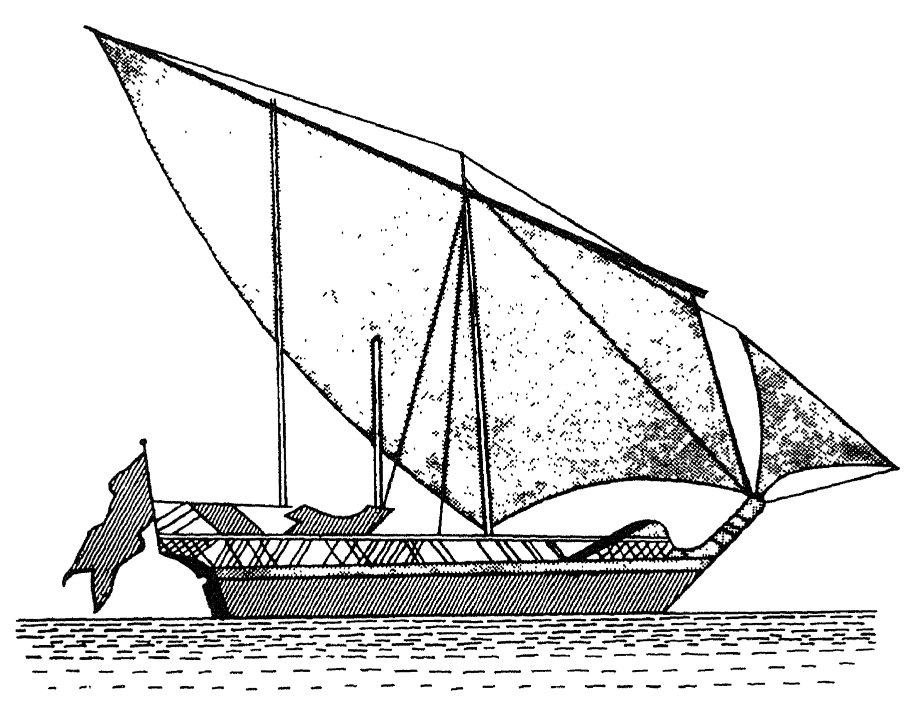
b. pirogue de Goā (photos de l'auteur).



Le bateau-écurie (photo Institut Français d'Indologie).



a. miniature du XIII[e] siècle, ms. arabe de la *Bibliothèque Nationale* (reprod. in Daumas, *Histoire générale des techniques*, t. I, pl. 33).

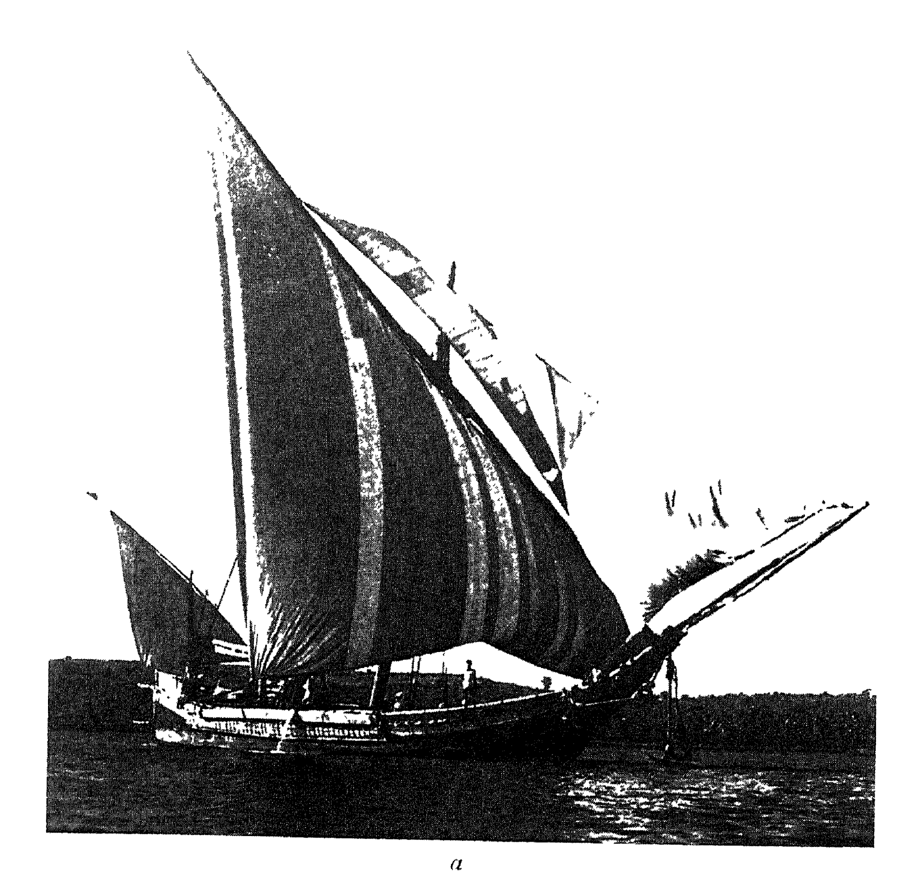


b dessin marathe de *balelā* (2[e] moitié du XVIII[e] siècle) (reprod. in Apte, *History of the Maratha Navy*, 142).

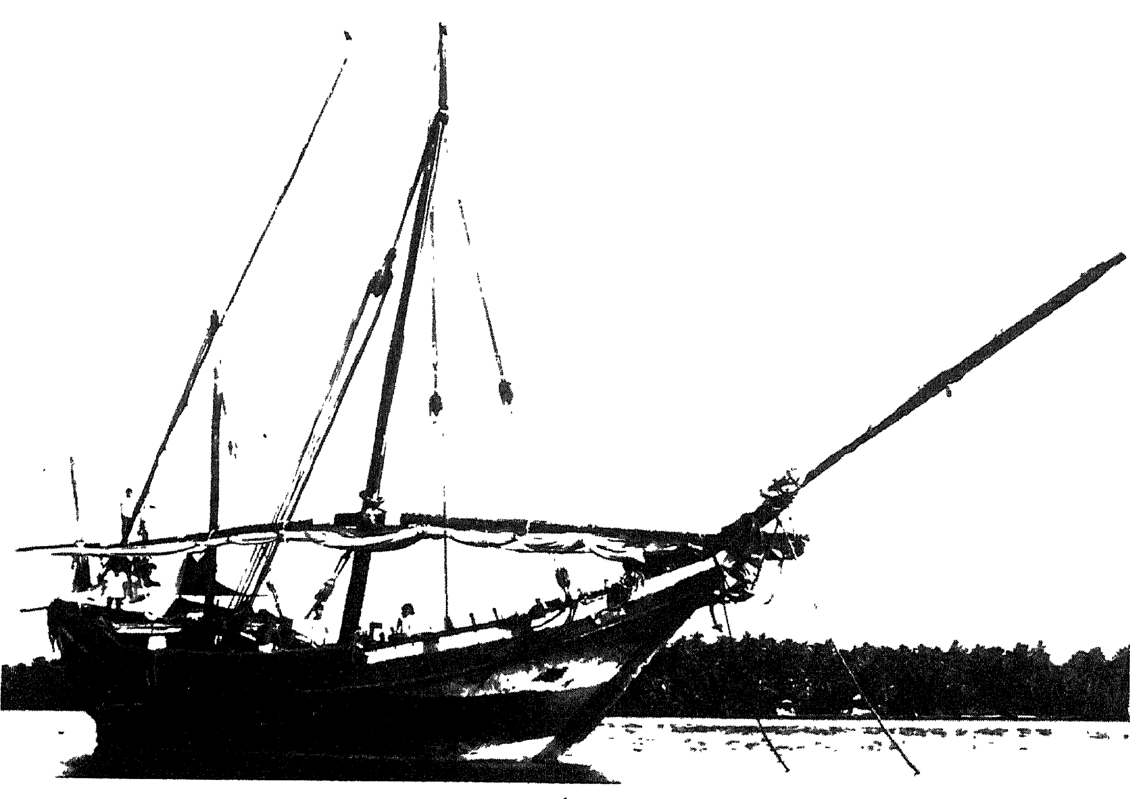
a

b

Būm du golfe Persique (photos de Hawkins, *The Dhow*, 13, 18).

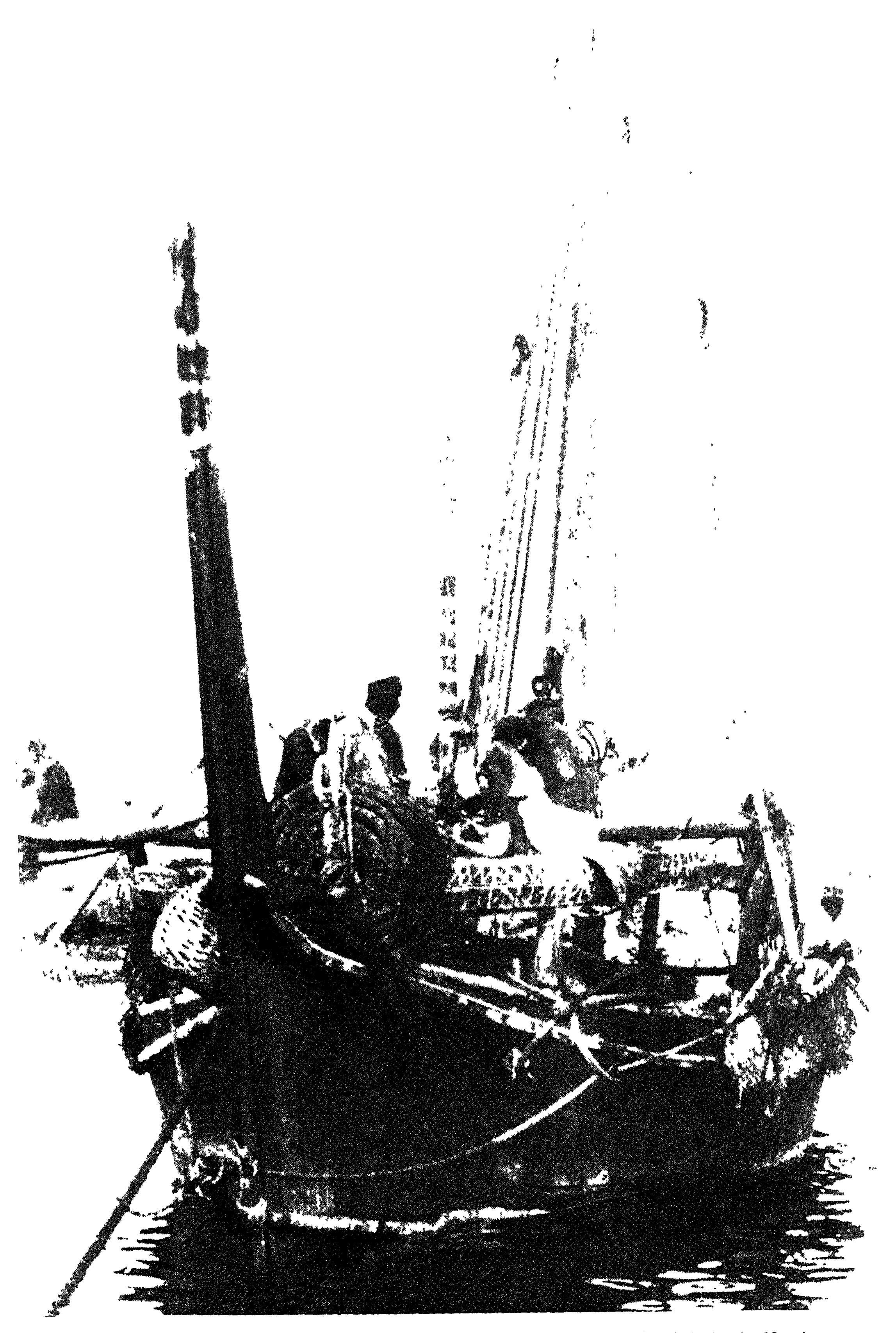


a



b

Balelā de la côte du Koṅkaṇ (photos de Hawkins, *The Dhow*, 70, 18).



Bedan à gouvernail manœuvré par un système de leviers et de cordes (photo de Hawkins, *The Dhow*, 83).

CATALOGUE DU FONDS BENGALI

PAR

PRITHWINDRA MUKHERJEE

INTRODUCTION

Le fonds bengali du Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale fait partie d'un « fonds indien » et porte des cotes de ce fonds qui comprend aussi tous les fonds en langues de l'Inde excepté le fonds sanscrit, catalogué à part, comme l'est aussi celui des manuscrits pāli.

Dans le *Catalogue sommaire des Manuscrits indiens, indochinois et Malayo-polynésiens* par A. Cabaton (Paris 1912) les manuscrits bengalis occupent 33 numéros dont les cotes sont comprises entre 712 et 970 du « Fonds indien » actuel.

Pour consultation ils doivent être demandés sous ces cotes « Indien 712 », etc.

Les manuscrits du Bengale, en écritures bengalies de diverses époques, conservés à la Bibliothèque Nationale sont pour la plupart en sanskrit et traités dans les catalogues du fonds sanscrit.

Ceux qui sont décrits ici par M. Prithwindra Mukherjee sont ceux qui sont en langue bengalie, à l'exception du premier qui est en urdu quoiqu'en écriture bengalie. Cette exception n'est pas surprenante car une partie de la population du Bengale est musulmane et de plus, sous la domination musulmane, devait se servir officiellement de persan et couramment d'urdu également.

C'est principalement de Chandernagor (Candranagara ou Candananagara, « cité de la Lune » ou « cité du santal ») que proviennent ces manuscrits en langue bengalie, en raison de l'établissement en cette ville d'un comptoir commercial français depuis le XVIIe siècle. Mais 168 manuscrits sanscrits, pour la plupart en écriture bengalie, avaient été envoyés à Paris en 1733 de Chandernagor par le P. Pons[1]. Le premier catalogue des manuscrits indiens publié en 1739 ne comporte que ces manuscrits sanscrits[2]. C'est seulement à la fin du XVIIIe siècle qu'est

(1) Cf. Jean Filliozat, *Catalogue du fonds sanscrit*, fasc. I, 1941, p. III et suiv.

(2) *Catalogus manuscriptorum Bibliothecae Regiae, I. Codices orientales.* Paris 1738, in-folio. *Codices indici* pp. 434-448. Le nombre total des mss indiens catalogués dans ces pages est de 287.

parvenue de Chandernagor une très petite collection de textes bengalis avec des dictionnaires et ouvrages de travail. Ces ouvrages avaient été composés par un français devenu interprète de la Compagnie française des Indes à Chandernagor, au nom plusieurs fois écrit mais de lecture toujours incertaine sur les documents eux-mêmes : Augustin Aussant, Ouessant, Oussaint, Ousseint.

Ces manuscrits, dits du fonds Aussant, ont été catalogués à la suite du catalogue des manuscrits sanscrits publié en 1807 par Hamilton et Langlès[1] et qui ne concerne que les manuscrits écrits en caractères nāgarī ou bengalis. Les textes du fonds Aussant y occupent 14 numéros. Le nom d'Aussant ne paraît pas, sans doute en raison de l'incertitude de sa lecture.

Nous ne savons rien de l'homme mais ses œuvres témoignent de son ardeur à apprendre les langues du Bengale et à composer des ouvrages propres à les faire connaître. Nous savons aussi, par l'indication qu'il a donnée de sa main sur le ms. Indien 730, qu'il a été emprisonné à Calcutta le 10 mars 1781 et qu'il y était encore le 31 août 1781 lorsqu'il achevait cet ouvrage, retiré au net plus tard, en 1783. Il ne nous donne pas le motif de son incarcération mais nous pouvons le présumer facilement. En 1781 les Anglais de Warren Hastings étaient maîtres de Calcutta. Ils consolidaient et étendaient leurs implantations. Ils ont alors pris le comptoir hollandais de Chinsurah, voisin de Chandernagor. Ils étaient d'ailleurs en guerre indirectement avec les Français qui soutenaient Hydar-Ali au Maisūr[2]. En guerre aussi avec les Marathes.

Or avec les Marathes et les Mogols, les Français Levassoult et de Boigne dans les régions de Merath et de Mathurā et le Français Raymond à Hyderabād inquiétaient Warren Hastings[3]. A la fin de 1781 le Conseil de Calcutta devait conclure une paix séparée avec Mahajī Sindhia. Il n'est pas surprenant qu'un Français, interprète de la Compagnie française rivale ait été, à l'époque, emprisonné à Calcutta et sans doute libéré après la conclusion de la paix avec Sindhia.

Un troisième français a travaillé savamment au Bengale et procure une collection de manuscrits à la Bibliothèque : l'abbé Jacob François Marie Guérin, missionnaire spiritain, curé de l'Église Saint-Louis à Chandernagor. Il s'intéressait à l'astronomie et à la médecine et il a lui-même catalogué sa collection sanscrite[4] qui a été acquise par la Bibliothèque en 1861. Il a, en outre, publié et traduit deux chapitres du *Sūryasiddhānta* dans une *Astronomie indienne* (Paris, 1847) qui contient d'utiles informations sur les pratiques du Bengale.

En bengali il a donné une nouvelle édition du *Kṛpār śāstrer arthved* du P. Manoel da Assumpção composé en 1735, qui avait été imprimé en caractères latins en 1763[5]. Il l'a fait suivre de trois dialogues catéché-

(1) Alexandre Hamilton et L. Langlès, *Catalogue des manuscrits samskrits de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1807, pp. 96-98.

(2) Cf. *Les Indiens ou Tipou-Sultan fils d'Hyder-Aly*, Londres et Paris 1788, p. 107.

(3) Victor de Saint-Genis, *Le général de Boigne*, Poitiers, 1873, p. 62 et suiv.

(4) *Catalogue des manuscrits orientaux en langue sanscrite sur l'astronomie, la médecine, etc., recueillis dans les Indes orientales*, Paris, 1855.

(5) Cf. J. Filliozat, *Catalogue du fonds sanscrit*, fasc. 1, p. XIII. Le titre en transcription phonétique portugaise était *Crepar Xaxtrer Orthbedh*.

tiques en bengali et de la « Liste des éclipses de Soleil et de Lune calculées pour le Bangale à partir de 1835 jusqu'en 1840 inclusivement ». Cet ouvrage a été publié à Śrīrāmpur (Serampore) en nouvelle édition revue et corrigée en 1836[1].

Guérin ne dit pas qu'il était lui-même l'éditeur de l'ancienne. Il doit définir la sienne comme nouvelle par rapport précisément à celle de Manoel da Assomção. Il a corrigé des fautes sans doute mais apparemment aussi des tournures bengalies qui lui paraissaient désuètes ou non conformes au langage de ses contemporains à Chandernagor. De même certains lettrés bengalis lors des débuts de la vogue de Rabīndranāth Tagore, corrigeaient son bengali.

Peu d'ouvrages en bengali sont entrés plus tard à la Bibliothèque Nationale, sauf occasionnellement et pour quelques manuscrits avec la Collection Palmyr Cordier[2].

Jean FILLIOZAT.

(1) Sous le titre en français de *Catéchisme suivi de trois dialogues et de la liste*, etc., et en bengali de : kṛpār śāstrer a/r/thaved (sic) // sūryer ār candrer grahaṇa gaṇanāra sahita 104 vatsarer ārambha 1836 sāla avadhi sahar candananagara evaṃ samasta bāṅgālā deśera nimitte / kariyāchena jākabach phrāmchisakas māriyā gerem candananagarer sarbba grāhyer pādarī niyojita preritasamparkīya evaṃ dharmmātmār sabhāstha / śrīrāmapure mudrāṅkita ahila san 1836 /

(2) Cf. J. Filliozat, *Liste des manuscrits sanscrits, bengalis et tibétains de la collection Palmyr Cordier*, Journal Asiatique janv.-mars 1934, pp. 154-173. Tirage à part : *État des manuscrits*, etc., pp. 1-19.

TABLE DES MATIÈRES

712 (Indien 66)

POÈME EN URDU en écriture bengalie, copié par Bibi Peyāri Khānum. 1808.

4 fol. de garde au début en papier indien 1ᵇ, en haut à droite : « John Walker » marqué au crayon; étiquette « Indien 712 » au milieu; « R.R. nº 2277 - 1838 » en bas à droite.

Fol. de garde 2ª : en haut « Ind. 66 » et le cachet de la Bibliothèque Royale au milieu.

Fol. 2ᵇ, 3, 4 vierges.

Début fol. 5ª : 1. irbāhi bāhāke tokartār chāe /
do ālamkā paedākar na chār chāe.

Fin fol. 90ª, lignes 9 et 10 : darūde mahmad kaho hār kādām / puā fafale haksee kisātāmām. / haila mo. ganaṭyāgh 1214 bāṅgalā / ing. 1808 sana likhitaṃ śrīmati bibi peyāri / khānum.

A la suite, 4 motifs de fleurs dessinés à l'encre.

Fol. 5 à 90 : papier français; entourage rose; fol. 5 à 10 portant : en haut, une représentation d'Eros précédée de « Tel fut l'Amour » et suivie de « Au siècle d'or »; aux angles, quatre petites figures différentes en médaillons entourés de feuilles; sur la marge gauche, de bas en haut, trois rectangles : « Sans armes comme l'Innocence », « Sans ailes » et « Comme la Constance ». Sur la marge droite, de haut en bas, trois rectangles : « On ne le trouve plus », « Mais on le cherche encore » et « N'offrant qu'un cœur ». En bas de la feuille, en sens dessus-dessous, devant être lu de droite à gauche, deux rectangles : « A la Beauté » et « Aussi nud que la Vérité »; au milieu (dans le sens normal de lecture) « Patent » sous deux cornes d'abondance.

90 fol. et 3 de garde vierges (un sans bordure) à la fin, 195×250 mm; 18 à 22 lignes; 11 à 16 akṣara. Reliure pleine peau racinée.

Écriture bengalie.

Date : 1808.

Provenance : Dacca.

713-716 (Indien 67-70)

MĀHĀBHĀRATA DE KĀŚĪRĀMA DĀS.

Vol. I (713) *ādi parva.*

Fol. de garde recto : « Mahabarot âdy Porbo / Histoire universele Du monde En entier, Egale à leurs pourane ou Bible. / En 18 Porbo ou 18 Livres Séparés, coppiée corectement en 1784 & 85. / 1ᵉʳ Volume. / Traduction Bengali du premier volume du / mahabharata, intitulé adi parva. »

Début, fol. 1ᵇ, en haut du texte à gauche, en biais : *ādīparvva.* Puis, lecture normale : 1. śrī śrī rāma. śrī śrī gurave nama. śrī vyāsadevāya

nama. tatraiva gaṅgā jamunāca tatra godāvari sarasvatica vasanti sarvvāni / tirthāni kanti tatra jatrāccudārā prasaṅga. pitā parāsarājasya śungadevasyayaḥ pitātaṃ vyāsaṃ vadarivāsaṃ / kṛṣṇa daipāyanam bhavet. vighnavināsanaḥ vandogajānanaḥ gauriśuta padāṃbuje. jaṅga[1] dānavrataḥ homa ādi jataḥ / viśvadhātā jāre pūje. kharbba sthala[2] aṅgaḥ madanamātaṅgaḥ śundara[3] namrajadira[4]. candane caccitaḥ[5] saurabhe mohitaḥ sobhe[6] / gaṇḍe manahara[7]. evda vibhūsitaḥ[8] vairijana kṣataḥ...

Fin, fol. 280[a] : ligne 6 : kaho devi nā haya ucitā. duijane bonābunī haila bistara. duhe duhā rakṣana dekhi hailā asthira. iti.

Fol. 281 et 282 vierges.

Notes : (1) yajña. (2) sthūla ? (3) sundara. (4) dhīra. (5) carcitaḥ. (6) śobhe. (7) manohara. (8) vibhūśitaḥ.

Vol. II (714) *virāṭaparva.*

Fol. de garde initial recto : « Viráta parva, quatrieme volume du Mahábhárata, ouvrage traduit du Sanskrit en Bengoly. / Venant de Oussaint. »

Début, Fol. 1[b] : 1. śrī śrī rāmah. nārāyanaṃ namaskṛtaṃ navañcaiva narottama devi svaresvatir śvevatathojaya mudīrayet. athorivāṭaparvva ārambha. / janmejaya bale kaho munitapodhana. dujjodhana bhaye pūrvve pitāmahogana. virāṭanagara madhye rahila angāte[1]. ekasata[2] vatsara nirvvāhilena kemate. vaismapāyana[3] bale śuna mahārāja. dvādaṣa vatsara ante aranyera mājha. pañcabhāi pāṇḍava pañcāli sambalita. bahudvijagana āra dhaimya purohita...

Fin. Fol. 77[a] : lignes 1-8 : āmāra vibhāga rājya chāḍi deha more. bahu klesa pāilāma aranye bhitare. eta bali dūtagane pāṭhāilāturita. hastināpurete dūta calila turita. andharāje kahilena sava vivarana. eta sunī dhratarāṣṭa harasita mana. sava sabhā sahita sunilā nṛpavara. durjjodhana śuni tabe karilā uttara. vinā juddhe rājye chāḍi nā diba kadācana. ei mora pratingā[4] sunaha sarvvajana. kahite lāgilā tabe vidura śupari. arddarājya diyā tosa śuna mahāmati. vidurera kathā śunī karna dharnurdhara. śuci agre bhūmi āmi nā diva tāhāra. ei kathā puna puna kahila rājana. śuni dūta cali gela virāṭa bhavana. parvva samāpta. janmādṛṣṭaṃ tathālikhitaṃ... doṣa nāsti. bhismadī rane bhanga muninañcamatibhrama. virāṭaparvva samāpta.

2 fol. vierges.

Notes : (1) ajñāte. (2) ekaśata. (3) vaiśampāyana. (4) pratijñā.

Vol. III (715) *Bhīṣmaparva* et *Karṇaparva.*

Fol. de garde initial recto : « Bhisma parva, une traduction du 6[me] volume du Mahábhárata, en rimes Bengalis. »

Début d'invocation, Fol. 1[b] : 1. śrī śrī rāma. bhismaparvvakiksate. vighnavināsanaḥ gaurira nandanaḥ, vandogana devarāje. bhasmāvṛta homaḥsabhār prathama dhātā āge jābe pūje. kharvva sthūla aṃgaḥ vadabamātaṃga śundara lambodara. candane caccitaḥ saurabhe umataḥ ghrāne nigande bhramara...

Début du récit, Fol. 1^{b}, ligne 8 : vandavyāsamunī munira tilaka. śutaśuka parāsara jāhāra janaka. vedaśāstra parinisṭha śubaṃgī (?) śudhira. nilotapala ābhā jini kamala śvarira. kanaka piṃgala vana[1] jaṭābhāra sira...

S'arrête, Fol. 49^{a}, lignes 1-2 : je prabhure nāma suni : saṃkaṭē tāraakāri : dropadi[2] tarena lajjāsindhu. bhavārṇava maddhe bhāsi : upāya nā dekhi hāsi : evāratāraha dinabandhu[3]. pravinapurusasava paḍila samare. devaira[4] vipāke hena devatā saṃhāre. sarvvagune karnavira āche mahāmati. senāpati abhiseka kaila sihmagati[5]. karṇa āsi juddha karuka bale viragana. karṇa saha jujhibe pāṇḍava kona jana. karṇa juddhe jiniba cintila dujjodhana. senāpati abhiseka kaila tatakṣana. āra dila[6] prabhāte karṇera aṃga bari. astra laiyā virasava juddhe āgusāri. gajabājīchatradhvajanyātakā laila. sājita kaurava sainya samudrera tula. mahābhāratera kathā amṛta samāna. kāsirāma dāsa deva kahe parvva samādhāna. iti bhismavadha(pa)rvva samāpta. iti sana 1192 sāla tārikh 15 ponarai vaisākha.

Fol. 49^{b} vierge.

Fol. 50^{a} : « Carna parva, traduction du 8me volume du mahábhárata, en rimes Bengalis. »

Début d'invocation, Fol. 50^{b} : 1. śrī ganesāya nama. atha karṇaparvva likṣate. avani loṭāiyā mātheh vando prabhu jagannātheh dekhi jāre khaṇḍe ga(r)bbhavāṣa.

S'arrête, Fol. 71^{a}, lignes 1-3 : kāṭila karṇera sira : tribhuvane jitavira : karṇa chila bhuvana bhitara. ei loke śukhabhoga : paraloke śubhajoga : bhāratera punya kathā śuni. śravanete pāpa kṣayah saṃgrāmete vijayah kāsidāṣa viracaya vānī. iti karṇa parvva samāpta.

Fol. 71^{b}, 72 et 73 vierges.

Notes : (1) varṇa. (2) draupadī. (3) dīna°. (4) daivera. (5) lecture incertaine : siṃha ? (6) dina ?

Remarque : Ici s'arrête, après *hena devatā saṃhāre*, le mètre tripadi, soit :

- - - - - - - - - - - - - - - - 8 akṣara rime (A)　- - - - - - - - - - - - - - - - 8 akṣara rime (A)
- 10 akṣara rime (B)
- - - - - - - - - - - - - - - - 8 akṣara rime (C)　- - - - - - - - - - - - - - - - 8 akṣara rime (C)
- 10 akṣara rime (B)

Mais le récit est, dans l'ensemble, en *payār*, soit :

- - - - - - - - - - - - - - - - - - 8 akṣara (césure) / - - - - - - - - - - - - - 6 akṣara rime (A)
- - - - - - - - - - - - - - - - - - 8 akṣara (césure) / - - - - - - - - - - - - - 6 akṣara rime (A)

Vol. IV (716) *Jānaparva, āśramaparva, gadāparva, musalaparva* et *nārīparva.*

Fol. de garde initial recto (en papier simple) : « Ind. 70 ».

Fol. de garde initial verso : « Traduction Bengalie des volumes suivans du Mahábhárata, viz. / 1er Janaparva, / 2 Gada parva, / 3 Musala parva, / 4 nari parva. Ms Bengaly d'Oussein. »

Début, Fol. 1b : 1. śrī śrī kṛṣṇaha. atha janaparvva likṣate. janmejaya bale kaho śuni munīrāja tandantara pāṇḍava karila kona kāja. henamate lilā sambarilā nārāyana. kṛṣṇabine kī karilā pitāmahogana. prabala vijñaha sei kṛṣṇa aprabale, jalacara gana jena rakṣā kare jale. pākhāya rakṣīta jena pakṣera jivana. kṛṣṇera rakṣana tena bhāi pañcajana. indrera rakṣita jena amaramaṇḍala. kādaminigana jena bāu[1] aprabalā. ki karilā pañcabhāi kṛṣṇera vijoge. kemate dharile prāna etabaḍa soke. visesiyā kaho more suni mahāśaya. kṛpāya khaṇḍāha mora monera viśvaya[2]. tava mukhe suniyā jammāya dīvya ngāna[3]. etabalī mahārāja karilā pranāma.

S'arrête, Fol. 19a, lignes 1 à 6 : hṛidaya. indrasahacalilena amara bhuvana. caudigebeṣṭīta calilā devagana. jānaparvva sādhu pāṇḍavera svargavāsa. śravane nāhi karahe samanera trāsa. ekamane sunile sakala pāpa khaṇḍe. tṛnarāsi dahe jena ānala pracaṇḍe. manāṃkita[4] phala pāi ihāra śravane. slokapuñje[5] kahilena munidaipāyana[6]. ihāra śravane jata śukha laghe nara. tādṛsi tād nāhika śuka svargera upara. ekamana haiyā ihā śune jeijana. prasanya[7] hayena tāre devanārāyana. catu(r)vargaphala pāi śunile e kathā. vyāsera vacana ithe nāhika anyathā. atarpara[8] svargaparvva śuna ekamane. kāsirāmadāṣa kahegovindacarane. iti jānaparvva samāpta.

Fol. 19b et 20a sont vierges.

Début, Fol. 20b : 1. śrī śrī rāmaha. atha āśramaparvva likṣate. janmejaya vane avadhāna mahāmuni. tadantare ki karma haila kaha śuni. pitāmaho upākṣāna adbhuta caritra. tomāra prasāde haiba pavitra. aśvamedha jaṃgāntare[9] pitāmahogana. ki karma karila puna kaho tapodhana. ki karila andharāja śubalanandinī. nārigana ki kārana kaha mahāmunī. śunite ānanda baḍa bāḍaye hṛdaya. kṛpā kari kaha śunī munimahāśaya. muni balena narapati kara avadhāna. tandatere śuna pitāmaho upākṣāne. jaṃgakarma[10] samapiyā[11] bhāipañcajana. brāhmanaganere dāna dilā bahu dhana. bāndhavakuṭumba āchila jata jana. sabhe gelā[12] vidāya haiyā niketana.

S'arrête, Fol. 45b, lignes 1 à 5 : dropadisahita pure kānde sarvvajana. bahu anutāpa karikarena rodana. tabe judhiṣṭira rājā āni dvijagana. śraddhakarma samapiyā dvije dei dāna. nānā ratna dila dāna nā jāya likhana. bhāṇḍāra bhāṃgiyā dvije dila bahu dhana. hasti aśma[13] dilā gābi[14] desa āra grāma. prathivi[15] puñjita haila dharmaputra nāma. mahābhāratera kathā śudhārasāgara. jāhāra śravanete niṣpāpa haya

Notes : (1) bāhu. (2) vismaya. (3) °jñāna. (4) lecture incertaine. (5) de même. (6) munidvai°. (7) prasanna. (8) atahpara. (9) yajñāndtare. (10) yajña°. (11) samāpiyā. (12) save. (13) aśva. (14) gābhī. (15) divyaj. ñāna.

nara. sakala āpada khaṇḍe janme divyaṃgāna[16]. vyāsera racita divya bhāratha purāna. kāsirāma viracila pācālira mata. āśramaparvve kathā haila samāpta.

Fol. 46ᵃ vierge.

Début, Fol. 46ᵇ : 1. śrī śrī hariha. atha gadā parvva. daipāyana hṛide[17] pravesilā dujjodhana. anyāsane pāṇḍava nā pāila darasana. āpana sibire gelā dharmanarapati. durjjodhana tatte cara gela sihma gati. arśvarthamā[18] kṛtabrammā[19] krapa[20] mahāmati. dujyodhana[21] āge gelā tina senāpati. jalastambhe dujyodha(na) āchaye nijjane. hṛdera[22] upare thāki bale tinajane. uṭha uṭha juddha kara lahiya vimukha. judhiṣṭīra jīniñā bhuñjaya rājyaśukha. natubā pāṇḍava sabhe hao urddhagati. ranete kātara nahe kṣetriyera jāti. pāṇḍavera sainyasava kariba saṃhāra. jei viṣṇuvane āche saṃjñā nahi āra. āmi sava rakṣiba kariha tumi rana. tomāre jiniba hena āche konajana.

S'arrête, Fol. 58ᵇ, lignes 1 à 5 : nindā kari bhīmere calilā haladhara. ekeśvara rathe gelā dvārakānagara. durjjodhana bala dekhi devaganatuṣṭī. harasite devagana kaila puṣka viṣṭī[23]. nṛpagana laiyā gelena dharmarāja. visanya[24] vadane uttarila sibiramājha. jāra jei sibirete gelā sarvvajane. su...[25] astra gelā tava dina avasāne. pāṇḍavavijaya kathā amṛtasamāna. kāsirāmadāsa kahe śune punyavāna. ekānta haiyā śunaha sarvve nare. gadāparvva samāpta haila eta dūre. iti gadāparvva samāpta.

Fol. 59ᵃ vierge.

Début, Fol. 59ᵇ : 1. śrī śrī kṛṣṇaha. musalaparvva likṣate. jarmejaya[26] bale śuna vaiṣpāyana[27] palāiyā ki karilā aśvarthamā tinajana. ki karilā hetupakṣa kustira rājite[28]. jaya muni balena rājā kara avadhāna. kahiba tāhāra kathā apūrvva akṣāna. deṣavaraḍi rāga[29].

Fol. 66ᵃ vierge.

S'arrête, fol. 66ᵇ, lignes 1 à 3 : nā rājā dropadira sane. pañca bhāi puna mila govindacarane. vijaya pāṇḍavakathā amṛtalahari. śunile adharma khaṇḍe paraloke tari. jaya muni balena rājā kara avadhāna. musalaparvvera kathā haila avasāna. musalaparvva samāpta haila iti.

Fol. 67ᵃ vierge.

Début, Fol. 67ᵇ : 1. śrī śrī rāmaha. Nāriparvva likṣate. vaiśampāyana mukhe : śuni rājā kautuke : jiṃgāsilā muni janmejaya. kurukṣetre kṛṣṇa chila : jatra kṣetrigana maila : tāhā āmi śunilāma mucila saṃ-

Notes : (16) hariḥ. (17) dvaipāyana hrade. (18) aśvatthāmā. (19) kṛtavarmā- (20) kṛpa. (21) remarquer les variantes utilisées par le copiste pour écrire Duryodhana. (22) hradera. (23) karila puṣpavṛṣṭi. (24) viṣaṇṇa. (25) lecture de la deuxième syllabe incertaine. (26) janmejaya : transformation n > r assez courante dans les manuscrits. (27) vaiśaṃpāyana. (28) bājīte. (29) Fidèles à la tradition, les poètes laissaient à l'intention d'éventuels interprètes des indications précises relatives aux gammes modales et aux rythmes *(tāla)* à employer. Les deux gammes *(rāgas)* qui sont prescrites ici — *deśa* et *varāli* — connaissaient dès l'époque des chants *Caryā* (environ xᵉ siècle), une notoriété particulière. La prescription très fréquente et abondante des rythmes et des gammes sera institutionalisée par les poètes-compositeurs d'œuvres vaiṣṇava importants dans l'épanouissement émotif et psychique.

saya[30]. tabe ki karila munī : ibe tāhā kaha śuni : ki karila pāṇḍava kumāra. ādi anta jata kathā : śunile mucaye byāthā : nivedilāma carane tomāra. durjjodhana vadha śuni : dhṛtarāṣṭa nṛpamunī : kemane dharila nija prāna. gāndhāri putrera soke : ki kahila pāṇḍavake : tāhā kaha śuni matimāna. muni bale narapati : śuna hayyā ekamati : kahi śuna haiyā ekamana. ekādaṣa akṣohinī : sabhe rane tejila[31] rpāni : sabhe rakṣā pāila tinajana. durjjodhana maila jabe : sañcaya[32] kahila tabe : dhratarāṣṭa[33] śunila prabhāte. hena jena vajrāghāta : ākāsera candrapāta : śunya jena vṛddha kaila bāte. sakala prathivipati : dujjodhana mahāmati : bale indra nā haya sosara. śuna kuru narapati : saṃgrāmera bhārati : dujjodhane māila vrakodara[34].

Fin, Fol. 110ª, lignes 1 à 2 : (adhivāṣa karaye) basiyā sava munī. hastinānagare prajā harisa bahuta. kunti harisacitte rājā putra. śrīkṛṣṇecaranāvṛnde thāke jāra mana. ki karite pāre tāre āpani samana.

Fol. 110ᵇ, 111 et 112ª sont vierges.

Notes : (30) Une syllabe avant *śuni*, une après *(la)* et trois après *āma* ont été oblitérées par le copiste à l'aide d'une poudre blanche. Ceci rend la lecture du mot incertaine et que nous acceptons comme *śunilāma*. (31) tyājilā. (32) Sañjaya. (33) Le copiste ne parvient jamais à l'orthographe exacte de Dhṛtarāṣṭra. (34) Vṛkodara.

4 vol. rel. pleine peau avec bordure; motifs (fleur en branche stylisée) et l'emblème de Louis-Philippe en dorure. *713* = 280 fol., 558 pages de texte et 2 fol. de garde. *714* = 77 fol., 152 pages de texte et 2 fol. de garde. *715* = 71 fol. et 140 pages de texte +4 fol. de garde. *716* = 110 fol., 218 pages de texte et 3 fol. de garde. Papier indien, 120× 360 mm, 8 à 9 lignes, 45 à 51 akṣara. Écriture bengalie.

1784-1785 A.D. — Prov. : Aussant (Oussaint, Ousseint, Ouessant), interprète du Roi pour les langues de l'Hindoustan en les années 1782 et suivantes.

717 (Indien 71)

STRĪLOKERA VARṆANĀ.

Fol. de garde (papier ordinaire) recto : « Ind. 71 »; verso vierge.

Fol. de garde final du ms. 1ª : « Meyen-sur coby, nochtomir koby ou le Parnasse libertin Extrait de leur Grecour En stile poissard. / 1785. F. Ouessant nº 8 / Striloca varnana, avec description des femmes, en langue Bengali. »

Fol. 1ᵇ vierge.

Fin, Fol. 2ª, lignes 6-7 : ati kāme lobaddha haile ei yāvastātāra : tomarā buje coda : nastāma kathā evaṃ strilokera varṇanā iti 7 māgha.

Début, Fol. 4ª, ligne 1 : 1. śrī śrī kṛṣṇa. āmī ekalā bikela belā basechilāma bāya : hena samaya ekṭā mee seikhāna die jāya...

Fol. de garde initial, 4ᵇ (à l'envers) : « Extraits Du Grécour Bengali ou parnasse libertin. 1785. »

1 fol. en papier ordinaire vierge.

Reliure pleine peau, avec bordure dorée; motifs (trèfles et fers de flèches alternativement disposés sur des arcs ouverts vers le haut), emblème de Charles X et fleurs de lys en dorure. 4 fol. +2 en papier ordinaire, 5 pages de texte. Papier indien, 135×385 mm, 9 lignes, 30 à 40 akṣara. Écriture bengalie. Relié à l'envers.

1785 A.D. — Fonds Aussant nº 8.

718 (Indien 72)

KĀLIKĀ PURĀNA.

Fol. de garde en papier ordinaire, recto : « Ind. 72 », verso vierge.

Fol. 1ª : « Bikkromâdytto oupoyekhyona shauz viddya Moi[1] Enchanteur / Tiré de L'histoire De Kalikkya Mongol Divinité / sous le nom de Mikkromâdy pouty coppié En 1784 / Traduction Bengalie d'une portion du Cálicá purana, pra Sivaráma Ghosa. Ms Bengaly d'Ousseint nº I. »

Fol. 1ᵇ et 2ª vierges.

Début d'invocation, Fol. 2ᵇ : 1. śrī śrī durgāḥ. more rakṣākāri. sadā bhāsi sura sutāḥ hao more baradātāḥ dāna more dehavidyācuri. troī joni krame jāti : thākiba tomāte mati : parikṣiba devatinajana. dakṣiṇa kālikāpadma : bhakata mānassa sadma[2] : sivarāma ghosa suracane.

Début du récit, Fol. 2ᵇ, ligne 3 : kālikā balena hāsi je māgile vara. coravidyā sāstra baṭe baḍai duskara. brahmāviṣṇumahesvara devatinajana. e tina bhuvane nāhi jāhāra tulana. jāhāra vākya[3] chiṣṭī[4] jāra vākya maje. chalibāre brahmāviṣṇu haite dumagninihara. henakāle chalibāre māgyā lai vara...

Fin, Fol. 22ª, lignes 4 à 9 : ekavipra ṣutā gelā paḍibāra tare. nā dilena vidyādāna mati ahaṃkare. sei pāpa haite āmi hainā sthivara. tāra tare eikathā kabe dvijeśvara. tāhāra mule āche sapta nṛpatira dhana. jadi artha dāna kare dekhiya brahmana. tabe se tāhāra pūrva pātaka khaṇḍiba. amṛtasamāna tāra phalapuṣpa haba. e je dekhi nepathe[5] kanyā pañcajana. tāhāra apūrvva kathā ṣunaha brāhmana. pūrvvjarme[6] chila tārā ati kapavati[7] para...ta[8] kapa chila tāra pati. ...kapa[9] patire dehkiāchila. rāma raghunātha kṛṣṇa bharasā. sana 1191 sāla 4 disambara[10].

Fol. de garde final (en papier ordinaire) vierge.

Reliure pleine peau, avec bordure dorée; motifs (trèfles et fers de flèches alternativement disposés sur des arcs ouverts vers le haut), emblème de Charles X et fleurs de lys en dorure. 22 fol. +2 en papier ordinaire, texte de 40 pages. Papier indien, 130×400 mm, 9 lignes, 47 à 51 akṣ. Écriture bengalie.

1784. Traduction bengalie partielle du Kālikā Purāṇa, en vers payāra, par Śivarāma Ghoṣa. Fonds Aussant nº 1.

Notes : (1) Lecture de ces trois mots incertaine. (2) sadya. (3) vākye. (4) sṛṣṭi. (5) nepathye. (6) pūrvvajanme. (7) kopavatī. (8) deux syllabes illisibles. (9) une syllabe illisible.

719 (Indien 73)

VIDYĀSUNDARA ou KĀLIKĀ PURĀNA par Bhāratacandra Rāya Guṇākara.

2 fol. de reliure du début (en papier industriel) vierges.

Fol. de garde initial (en papier indien) recto : « Ind. 73 »; verso vierge.

Fol. 1a : « Vidyāsoundara f. Ouessant no VII ».

Fol. 1b : « Calikkya Mongolou Viddya Chounndour oupoyekhyona / Mariage de Viddya et Chounndour sous la protection de Kalikkya / femme de la Divinité Chib, tiré de L'histoire de laditte Divinité. / Coppié En 1784. (Signature). / Poeme Bengali moderne intitule Vidyá Sundura, ou les amours de Vidyá & Sundara. Ms Bengaly d'Oussein. »

Fol. 2a vierge.

Début, Fol. 2b : 1. śrī śrī kṛṣṇaḥ. atha annapūrṇāṭhākurānira pustaka likṣate. kavisaktī śrī bhāratha carana rāya[1]. āṃgā śrījuta rājā kṛṣṇacandra rāya mahāsaya[2] āna āmāra prāna kemana nokare nā dekhi tāhāre. je kare āmāra prāna kahiba kāhāre.bhāṭa mukhe sinuyā vidyāra samācāra. uthalila sundarera sukha pārāvāra. vidyāra ākāra dhyāne vidyā nāma japa. vidyālābha vidyālābha vidyālābha tapa. hāya vidyā kothā vidyā kabe vidyā pāba. ki vidyā prabhāve vidyā vardhamāna[3] jāba. kivā rūpa kivā guṇa kahileka bhāṭa. khulila manera dvāra nā lāge kapāṭa. prāṇadhana vidyālābhabépārera tare. kheyāra terura tari prabhāsa sāgare. jadi kāli kula deya kule āgamana. mantrera sādhana kiṃbā sarira patana[4].

Fin, Fol. 51a, lignes 1 à 9 : tuṣṭa hayyā : bāpamāya pranāma karila. rājārāni[5] tuṣṭa hayyā : putravadhu pautra layyā : mahorchave[6] gamana karila. rājā gunasindhu bāya : pulake puñjita gāya : sundarera bāyyabhāra dila. sundara ānandacita : layyā guru purohita : nānā mate kālire pūjilā. sundarera pūjālayyā : kāli muktimai[7] hayyā : dampatire kahite lāgila. torā mora dāśadāsi : sāpete[8] bhūtala āsi : āmāra maṃgala prakāsilā. kathā haila prakāsa : ive cala svargavāsa : nānā mate āmāre tusiyā. eta bali ngāna dila[9] : māyādayā ghucāilā : aṣṭamaṃgalā bujhāiyā. devi dilā divyangāna : duhe hailā ngānavāna : nija duhkha dekhite pāina. bāpamāya bujhāiyā : putre bāyyabhāra diā : duijane sarttare[10] calilā. ānande caṇḍira saṃge : kailāse calilā raṃge : rājārāni sokete kāndilā. vydyāsundare laiyā : kālikā kautuki hayyā : kailāsete karila praveśa. kālikāmaṃgala dāya : bhāratha brāhmona gāya : rājā kṛṣṇacandrera ādesa. iti kālikā maṃgela samāpta. sans 1191 sāla tārikh 14 phālguna.

Fol. 51b et les 3 Fol. suivants sont vierges.

Dans un article publié dans la *sāhitya-pariṣat-patrikā* (Calcutta, 1345/1938, no 3 : « Bhāratacandrera ekakhāni puthi »), le Professeur

Notes : (1) Vraisemblablement le poète était ainsi qualifié de son vivant. (2) °śaya. (3) Pays d'origine du poète, transcrit en anglais comme Burdwan. (4) devenu un proverbe au Bengale (occidental, de même qu'en Bangla Desh). (5) les r n'ayant pas été pointé en dessous, prêtent à la lecture b. (6) mahotsave. (7) °mayī. (8) lecture incertaine. (9) jñāna. (10) satvare.

Sunītikumāra Caṭṭopādhyāya (Chatterji) souligne l'importance de ce manuscrit, qui est le plus ancien des manuscrits de l'œuvre de Bhāratacandra. Les six autres répertoriés et conservés au Département des manuscrits du Vaṃgīya-sāhitya-pariṣat — l'Académie des Lettres du Bengale(uni de l'époque) — ont été copiés respectivement en 1797, 1802, 1821, 1824, 1829 et 1832. Sunītikumāra signale dans ce manuscrit des variantes comme « mathā khātyi ālyi mora » au lieu de « māthā khete eli mora » dans les éditions normalisées, « olandeja » (< hollandaise) au lieu de « olandāja » actuellement en pratique, « Bhāratha carana » au lieu de Bhāratacandra (où le *th* était — selon Sunītikumāra — conforme à la prononciation et à l'orthographe médiévales). Il convient de noter que cette œuvre est différemment connue comme *Kālikāmaṃgala*, *Annadāmaṃgala*, *Vidyā-sundara* ou *Kālikāpurāṇa*. Devenu le plus populaire des poèmes bengalis depuis sa rédaction, *Annadāmaṃgala* était imprimé pour la première fois en 1816, par les soins de Gaṃgākiśora Bhaṭṭācārya. La deuxième impression date de 1828, aux éditions de Pītāmbara Sena. Iśvaracandra Vidyāsāgara en a publié une très belle édition en 1847. Une édition critique a été publiée en 1943 par Vrajendra Vandyopādhyāya et Sajanīkānta Dāsa : cf. *Bhāratacandra granthāvalī*, Vaṃgīya-sāhitya-pariṣat de Calcutta.

52 fol., 100 pages de texte, 9 à 10 lignes, 46 à 51 akṣara. Papier indien, 130×385 mm, rel. pleine peau avec bordure dorée, motifs (tiges et fleurs stylisées) et emblème de Louis-Philippe en dorure. La couverture en haut abîmée. Écriture bengalie.

1784 A.D. — Fonds Aussant.

725-726 (Indien 79-80)

SECRÉTAIRE BENGALI.

Vol. I (725) :

Fol. de garde recto : « Beibossta pottrotalob demande D'une decision des cas civils et Eclesiastiques quelconques aux Brames Juges et Jurisconsultes panndites des loix Bengales. »

Fol. de garde verso vierge.

4 pages de répertoire :

» D. Bisaïeul paternel à son ariere petitfils.................. 1
» R. du petitfils à son Bisaïeul paternel.................. 2
» D, id ditto à id ditto.................. 3
» R. du Bisaïeul à son ariere petitfils.................. 4
» D. et R. du Bisaïeul maternele à l'ariere petitfils.......... 5, 8
» D. et R. d'ariere petitfils au Bisaïeul maternele.......... 6, 7
» D. et R. de l'Aïeul paternel au petitfils.................. 9, 12
» D. et R. du petitfils à son Aïeul.................. 10, 11
» D. et R. de l'Aïeul maternel à son petitfils.................. 13, 16
» D. et R. du petitfils à son Aïeul maternel.................. 14, 15
» D. et R. du père au fils.................. 17, 20

» R. de la tant maternelle au maru de sa nièce............. 74
» D. au père de sa Bellemere ou 2e femme de son pere........ 75
» R. a la meme.. 76
» D. au frere de 2. femme de son père..................... 77
» R. au fils du 1er lit de ma femme...................... 78
» D. à son cousin germain paternel....................... 79
» R. ditto à id ditto................................... 80
» D. à l'issû de germain paternel........................ 81
» R. de id. id ditto.................................... 82
» D. au cousin germain maternel.......................... 83
» R. id ifi ditto 84
» D. à l'issû de cousin maternel......................... 85
» R. de id ditto id 86
» D. au fils de son frere ainé........................... 87
» R. à la susdite.. 88
» D. au fils de sa sœur ainée............................ 89
» R. à la susdite.. 90
» D. au pere de mon Gendre............................... 91
» R. à la susdite.. 92
» D. à son Essclave male................................. 93
» R. su susdit... 94
» D. à ses 1ers divans ou sercards....................... 95
» R. des susdits a leur maitre........................... 96
» D. à son serviteur à gage Bottler (?)... 97
» R. à son maitre susdit................................. 98
» D. à son Goumachta ou agent............................ 99
» R. à la susdite.. 100
» D. à son trésorier caissier............................ 101
» R. à la susdite.. 102
» D. à son... (?) ou Changeur............................ 103
» R. à la susdite.. 104. »

Début, page 1 : śrī śrī hariḥ. / śvahāya. / avril 1779[1]. / parama kalyāniyasya kalyāniya śrī rāmahari ghoṣajā / parapautra bābājīu paramakalyānabareṣu / demande du bisaÿeul paternel à son arrière petitfils[2] / pratipālya śrī rāmakānāñī daṣaghoṣasya parama subhāsirvvāda vingāpanañca[3] āge bābājīura kalyāna sadāsarvvakṣana karitechī tāhātei atrānanda viśeṣah. divasakaeka haila patrādī konasamāācra pāinañī tāhātei bhāvita āchi bibiriyā[4] kusalādi likhiyā pyāita[5] karibe. apara āmāra paridhiya[6] vastranāñī ihāra saṃngātaï kariyā tumi pāṭhāiba āmāra bāṭīra kharacera apratula tāhālikhīyā ki jānāiba. jesurāte[8] kiñcīta kharaca pāṭhāite pāra tāhā manajoga kariyā pāṭhāibe jeyādā kilikhība. ihāngāto karilāma. iti sans 1186 sāla tārikh 1 vaiśākha roja ravivāra samaya uṣurkāla[9].

S'arrête, page 104 : mahāmahimamahimāsāgara śrījuta kesararāma nāga sarakāra deoyānajīu mahāśaya garib pratipālaka duṣṭadamana-

Notes : (1) et (2) en français. (3) vijñā°. (4) vivaraṇa diyā. (5) āpyāyita. (6) paridheya. (7) ihā saṃjñāta. (8) ye suvāde. (9) ūṣā°.

karttā[10] doradaṇḍa prabalapratāpeṣu / āngārī sadāpoṣya nikaṭāśrīta śrī ānandīrāma porddāraṣya[11] savinayapūrvvaka namaskāra nivedanāñca āge deoyānajīu mahāsayera vṛihada rāryya sapada[12] sthiralakṣmi śrīśrī iśvara karitechena. tāhātei e cākorera saparivārera maṃgala haya. viśeṣa mahāsaera anugraha patra pāiyā saviśeṣa janilāma. āmāra kalikātāra dokānera gomāstā loka hārāmjādakī kariyāche. tāhā suniyā tāhāra upajokta nasīyata[13] kariyā vidāya kariyā dilama, mahāsaya āmāra prati bejāra nā haibena. nija parijanera maddhe āmāke jānibena. āmi cākara. mahāsayera anekadinera sarakārera jetaha kharaca haiyāche tāhā āmi phiriyā[14] diba jakhana cāna. āra mahāśayera cākalāra khājānā kalikā(tā)ya āsīte deri haya āmī āgāmi ṭākā diba ihā nivedana karilāma. trānaburu[15] likhita śrī rāmajaya ghoṣa iśvarera dāṣa[16].

Notes : (10) en français : « Rép. à la même ». (11) poddārasya. (12) rājyasaṃpada. (13) mot d'origine arabe signifiant oubli ou omission. (14) la forme transitive (avec le complément direct *tāhā*) est actuellement phirāiyā. (15) le nom du copiste. (16) C'est nous qui ajoutons les signes de ponctuation qui ne figurent pas dans l'original. Quant au Répertoire, les abréviations D. et R. désignent respectivement ' demande ' et ' réponse '.

Vol. II (726) :

4 pages de répertoire :

» R. des susdits fermiers au Raza........................ 28
» Contracts.................. 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35 & 36
(Soit : Contract de toille [à fournir à la compagnie danoise] 29
Contract de Ris et Bois a bruler................ 30
Contract de chaux.......................... 31
Contract de toille [avec Srījuta Muse Achāng[1] Sāheb] 32
Engagement de Marchand [avec la compagnie danoise]............................. 33
Nouvel engagement n'ayant pas Remply Le premier................................. 34
Engagement pour fournir du Ris à un Capitaine de V^{au} [vaisseau] a son Bord............... 35
Engagement pour fournir son Bois sur (?) un V^{au}.... 36)
» Engagements, Coboulety........................... 37 à 43
» Reçeus.. 44 à 50
» Quittances.................................... 51, 52
» Procèsverbal................................... 53
» Papier de pouvoir d'agir en telle ou telle qualité donné par le Mt^{re}au Serviteur agent représentant.......... 55
» Engagement du serviteur vis a vis son maitre............. 56
» Cautionnement de corps............................ 57
» Declaration..................................... 58
» Engagement, deelit passé volontairement et demandé par les arbittres à l'amiable............................ 59
» Engagement ou delit passé par les parties devant le zemindar 60
» Procès verbal.................................... 61
» Papier d'hipoteque de maison jardin (?)................ 62
» Papier de vente de tallok ou Seigneurerie................ 63, 64
» Contract de vente de teirein maison..................... 65
» Don de teirein................................... 67
» Ordre et pouvoir du Chef à un habitant d'accepter tel teirein 66
» Don de teireins Exempts de Cazanas[2]... accorde par le roy, prince; ou Seigneur du pays a differentes personnes comme Brames, Eglises, Ecrivains de Caste, Maures, Serviteurs. 68
» Decision des Brames panndites au sujet de l'heritier volontaire d'une personne qui meure sans Enfans............ 69
» Reabilitation d'une femme dans sa caste /aprés l'épreuve du feu.. 70
» id d'un habitant dans ses Biens teireins (...)............. 71
» Mesure de teireins................................ 73
» Comptes et calculs faits d'un grain d'orge jusqu'à un Man.. 73
» Comptes de Coris (...), table de multiplication............ 74, 78. »

Début, page 1 : mahāmahimamahimāsāgara rājādhirāja mahārāja srījuta tilokanātha Rāya talayāra bāhādura dija[3] praajā prtipālaka[4] sānta[5] dānta. dayāsila[6] kṣemāvanta garibneoāj[7] īśvaraparāyana satru

Notes : (1) Monsieur Aussant. (2) impôts, taxes : khājanā. (3) dvija. (4) prati°. (5) śānta. (6) °śīla. (7) °nawāz.

kṣayakāri śvaranāpanna[8] rakṣitā mahāśaya doradaṇḍa prabala pratāpeṣu[9] —
pargane silemābād mauje[10] rāmanāthapurera prajā srīrāmahari ghoṣa kāyestara ājara[11] nivedana (.) āmārā pūrvvāpara tīnapuruṣa avadhi mahārājera āśraye mahotrāna bāṭībāgāna evaṃ puskarni mahārājāra sanand bimajjim vasatavāṣa[12] kariyā e garib prajā bhoga kariteche (.) ekhana mahārājāna sarkārera cākara mutṣuddhi[13] srībalarāma sarkārera tāhāra puetrea arna[14] prāsana karileka pacīṣā caitre (.) tāhātei vistara kuṭumba bhojana karāileke (.) tāhāte nijera puskarnira matsya nā dharāiya khāmokhā āmāra puskarnira tinasera cāriserara āndāj tinasao[15] matsya dharāiyā laileka (.) tāhātei āmī dohāi dastur dilāma tāhā mānikekanā (.) ataeva āraj[16] karilāma charmma avatāra garibera bhāge haq insāp karibena[1] iti.

page 68 : définitions de termes concernant les dons de propriété terrienne :

« devottara = devatāra gharera jāyagā evaṃ devatā pūjāra khorakī jami.
» brahmottara = brāmanadigera vasatavāṭī evaṃ khorakī jami.
» pirattara[18] = pirera sthāna evaṃ pirera jāyagāya ārata[19] loka anāhutā[20] phakīr otobe tāhādigera khorāka. pirera pujā kare tāhāra kārana jami
» mahotrāna = kāyestalokera vasatavāṭī evaṃ khorākī jami.
» vaiṣṇavattara = vaiṣṇava lokera vasatavāṭī evaṃ anāhutā atitera[21] khorākera kārana jami.
» khairāt = phakīr lokera vasatavāṭī evaṃ anāhutā atitera sevāra kārana khorāka jami.
» khānāvāṭī = bhalamānusera vasatavāṭī tāhāra khājanā lāgenā.
» lākhrāja = hākīmera sarakārera cākara sampakṣiya[22] lokera vasatavāṭī evaṃ khorākī jami.
» ājmā[23] evaṃ mādādmājaṣ[24] = hākīmera sarakārera cākara sampakṣiya lokera vasatavāṭī evaṃ khorāka jami. »

pages 73-78 : mesures et calculs traditionnels.

pages 79-97 et 103-104 vierges.

pages 102, 101, 100 et 99 reprennent (à l'envers) les 4 lettres de début du Vol. I (n° 725). Ainsi, ce volume se termine à la page 102, lignes 13-14 : śvahāya / śrī śrī harih (à l'envers).

Notes : (8) śaraṇa°. (9) En français : « D[emande] au Raza ou prince du pays ». En marge de cette lettre, de haut en bas, en bengali : « ei patrera uparera serestā srī rāmahari ghośera nivedana patra ». (10) mauze. (11) ārz. (12) °vāsa. (13) mutsuddi. (14) anna. (15) °śata. (16) voir n° 9. (17) un mot illisible. (18) pīr+uttara (pīrottara). (19) ārta. (20) anāhuta. (21) atithira. (22) samparkīya. (23) azhmāhā = regrouper, réunir. (24) meded (proroger ou prêter assistance)+māzhus (les polythéistes ou les zoroastriens).

2 vol. reliés artisanalement en pleine toile bleu-grise, papier européen, 175×205 mm, 15 à 16 lignes, 12 à 22 akṣara. Chaque cahier contient 104+10 pages. Texte bengali, écriture bengalie.

1779 A.D. Prov. Aussant, Interprète-juré du Roi.

727 (Indien 81)

NOMS DE PARENTÉ.

Fol. de garde initial : « Générations française, persane, maure et bengalie. Traduite et arrangée par moi, Aussant, interprète juré des langues ci-dessus dénommées. Année 1782. »

Début, fol. 1^{b} : quatre colonnes contenant les mots respectivement français, leur équivalence en persan, en ' maure ' (c'est-à-dire urdu), en bengali : « 1er. Arrière petit-fils — y.rn.bīrah — parapūta — prapoütra ».

Fin, fol. 13^{b} : « 44... Bāpa. »

Fol. de garde final 14^{a} vierge; 14^{b} : « Génération persane / maure & Bengale. »

1 vol. relié pleine peau, papier indien, 280×346 mm, 12 fol., 15 lignes, 10 à 30 akṣara. Écritures latine, persane et bengalie.

1782 A.D. — Fonds Aussant.

729 (Indien 83)

VOCABULAIRE ABRÉGÉ FRANCAIS-BENGALI.

Page de garde recto : « Dictionnaire abrégé françois et Bengale, / contenant Environ 11000 mots / françois Et 30000 mots bengales. / Les mots françois tirés sur / Deux lettres seulement par / Ordre alphabétique / fait et Composé par moy augustin / aussant interprète / juré des langues / De l'Inde / En 1783. » / (Signature).

3 pages vierges.

Début, page 1 : « Abaisser; mettre en Bas = hinté, corité lamaté[1], tolé dité[2], lamaité[3] », etc.

Fin, page 388, lignes 6-7 : « vomissement = oula outaau[4] / veroüil = hourka, kil[5]. »

Page 389 est une Fiche (137×145 mm) datée du 1er j(anvi)er 1785, contient 9 lignes de comptabilité concernant les « pouty »[6].

Verso vierge. 4 pages de dimension normale vierges.

1 vol. relié pleine peau à la persane, papier européen, 215×290 mm (manuscrit attaqué des vers avec une douzaine de trous avant d'être relié), texte de 388 pages +1 fiche +10 pages vierges. 30 lignes, environ 35 à 50 signes. Chaque page est divisée en deux colonnes. Caractères latins.

1783 A.D. — Fonds Aussant.

Notes : (1) au lieu de nāmāte : façon populaire de prononcer les l (et l'inverse). (2) au lieu de tule dite : tole (3e pers. au présent du verbe tolā = soulever) ne peut être ainsi employé par une personne connaissant la conjugaison écrite. (3) Remarquons la déformation populaire n > l simultanément présente avec la terminaison verbale savante °ite. (4) olā-uṭhā est d'habitude réservé au choléra. (5) Cette trancription (au lieu de khil) confirme l'hypothèse que l'auteur ne connaissait pas la langue bengalie écrite. (6) puthi = manuscrit.

730 (Indien 84)

VOCABULAIRE FRANÇAIS-BENGALI.

Page de garde 1ª (sans intercalaire de reliure) : « Ind. 84, 1. / Vocabulaire françois / Et Bengale contenant Environ / 12.500 mots en françois Et le double / ou triple En Bengale tiré au net / Sur une Seule lettre alphabétique / par moy soussigné dans la prison / de la Nouvelle Jail à Calcutta / dans le Bengale. Commencé du jour de mon Entrée En prison qui était / Le 10 mars 1781. Et finy dans / Le mêsme Endroit Le 31 aoust 1781. / (Signature) : Aussant / interprette juré pour / les langues persanne / maure & Bengale. / fini de retirer au net sur / deux lettres en 1783. »

3 pages vierges.

Début, page 4 : A/ Aujourd'hui — ōddio[1] / attaché à son service, serviteur — poradhine...

Fin, page 358, lignes 5-6 : Ventre de foin ceinture dorée — Gorér loraïe, bahārér boraïe[2] / Viande de boucherie bœuf — ocaddi[3].

13 pages vierges.

Il convient de se rappeler que le Professeur Sunītikumāra Caṭṭopādhyāya (Chatterji) fait état de ce manuscrit — qu'il avait consulté à la Bibliothèque Nationale — dans un compte rendu publié dans la revue *Bhāratī* de Calcutta, en 1923 (jyaiṣṭha 1330, pp. 136-137).

1 vol. reliure pleine peau à la persane, papier indien, 200×290 mm, 360 pages, 38 lignes, chaque page divisée en deux colonnes. Caractères latins.

1783 A.D. — Fonds Aussant.

Notes : (1) adya (prononcé en bengali od-dō). (2) gaḍ'era laḍāi, bāhār'era baḍāi (gaḍ = forteresse+terminaison génitive+laḍāi = bataille+bāhār = apparat+term. génit. +baḍāi = vantardises). (3) Nous avons quelque doute concernant l'exactitude de ce terme : viendrait-il de akhādya ?

731 (Indien 85)

VOCABULAIRE (6 LANGUES).

Relié sans fol. de garde.

Fol. 1ª : « Vocabulaire françois, / anglais, portugais de l'Inde, / persan, maure et bengale. / Contenant de 3700 à 3800 mots. / En chaque langue au moins, Et les mots / étant Doublés et triplés dans les langues / de l'Inde, Le tout détaillé et mis dans / leurs lieux et place En 80. article / différents, comme la table qui est à / la fin les désignent. fait par moi aussant / Interprète Juré Du Roy pour Les langues de l'inde. / fait et composé à Chandernagore / L'an 1782. (Signature). »

Fol. 1ᵇ vierge.

Début, Fol. 2ª : « Page 1ere / Du Monde en Général / françois-anglois-Portugais de l'inde-Persan-Maure-Bengale / Dieu-God-Deos-alla-Kroda-isschor... »

Fol. 84ª : début de « Table des articles contenus dans cet ouvrage sçavoir : 1er Cayer », etc.

Fin, Fol. 86ª, lignes 8-9 : « Sons des animaux... (fol.) 83. /
id des oiseaux..... (fol.) 83. /
Interprète juré Du Roy, Pour / Les langues persanes, maure Et Bengalen. »

Fol. 86ᵇ, 87-108 vierges.

Reliure pleine peau, papier européen, 225×295 mm, 196 pages, 19 à 24 lignes. Caractères latins.
1782. — Fonds Aussant.

738 (Indien 93)

VOCABULAIRE.

Fol. de garde initial 1ª : « Ind. 93 / Vocabulaire / Bengal, François & / portugais de l'Inde / le tout en caracteres bengale tiré au net sur une lettre. / Bengal contenant de / mots. / 1785. / (Signature) / Interprète juré du Roy. »

Fol. 1ᵇ et 2 vierges.

Début, fol. 3ª : Oṃ 7 śrī śrī kṛṣṇa- / sana 1185[1] sāla / sana 1192 sāla / bāñjālikathā — pharāsisakathā[2] — phīriñjīkathā.

katabya naya	jainaphapā	nādefaje
kasabi	priteñi	putā
kakhana	jhame	nuiṃkā
kalāikara	etāmora	kālāigar
kujā	pota ālo	gārguleta. poṣa
kotāo nai[3]	nula pāra	nigābada
kothā	u	ngadi

Fin, fol. 47ª :

ekabāra	enafoya	ngbech
eimātra	danestā, totālar	āgar
ei	chechi	āken
eïi	chelā	ānātei
e kariteche	il phe lui	eli estaphaje
e karibenā	il ne phre pā	eli nadephaje
kariāche	ilāpheta	elijāphaje.

Fol. 47ᵇ et fol. de garde final 48 vierges.

Notes : (1) Coquille du copiste : il faut lire 1785. (2) Les expressions ou mots français qui figurent en transcriptions bengalie sont : où ; une fois ; d'un instant ; tout à l'heure ; ceci ; cela ; il fait, lui ; il ne ferait pas ; il a fait ; j'ai (= je) ne peux pas ; putain ; jamais ; étameur ; pot à eau ; nulle part.

1 vol. relié cartonné, papier indien, 130×200 mm, 47 fol., 87 pages de texte, 3 colonnes, environ 17 lignes, 8 à 16 akṣara, écriture bengalie.

1785 A.D. — Fonds Aussant.

739 (Indien 94)

LEÇONS DE BENGALI.

Fol. de garde initial 1ᵃ : « Principes ou / Vocabulaire / Bengaly / 8bre (17)74. »

Fol. 1ᵇ vierge.

Début, fol. 2ᵃ : *śrī* en 8 styles cursifs différents.

Fin, fol. 37ᵇ, lignes 15-16 : likhibena. adhika ki likhiba(.) gatāāte kuśalādī likhibena. iti caitra.

Fol. de garde 38 vierge.

1 vol. relié cartonné, papier européen, 165×200 mm, 37+1 fol., 73 pages de texte, 8 à 22 akṣ. Syllabaire (les consonnes, leurs modifications en présence de voyelles, les ligatures, les chiffres, application des ligatures par une liste contenant des noms de personnes, de lieux, d'objets), modèles épistolaires (types nᵒˢ 725-726), conjugaisons[1] en écriture bengalie.

1774 A.D. — Fonds Aussant (?).

Note : (1) Fol. 11ᵃ donne quelques formes conjuguées de verbes simples comme āsā (venir), jāoyā (aller), etc. Certaines de ces tournures employées révèlent l'origine probabe de l'auteur. Par exemple, āila (au lieu de āsila ou ela), jātechi (au lieu de jāitechi ou jācchi) sont des variantes courantes au Bengale oriental.

747-748 (Indien 102-103)

CAṆḌIKĀ MAṂGALA, Poème bengali par ' Kavikaṃkaṇa ' Mukunda.

Vol. 1 (747).

Fol. de garde 1ᵃ : « Chonndy pouty ou collection De Divers ouvrages sacrés Et prophane Divine Et humaine ancienes Et moderne. / 1784. / Chandicá mangala poème Bengali en rime. »

Fol. 1ᵇ, 2ᵃ vierges.

Début, fol. 2ᵇ :

śrī śrī kṛṣṇa. namagane sāyanaṃ. vedānta darasane : brahmā jāre bākhāne : āne bale svarūpa pradhāna.
viśvera parama gati : hetu antarāyapati : tāre mora lakṣa pranāma. vandoganapati devera pradhāna.
vyāsa ādi jata kari : tomāra carana sevi : prakāsilā āgama purāna.
aṃgera varana chaṭā : ajānulambitā jaṭā : sasikalā mukuṭa maṇḍala.
caranapaṃkaja rāje : kanaka nūpura sāje : aṃgada balayā vibhūsana.
girisuta aṃgajanu : sarvva bibara tanu : ekadanta kunjara vadana.

pranata janera nigna : dūra kara mora vighna : tava pada kariyā vandhana.
avani loṭāyyākāya : pranāma tomāra pāya : kara more kṛpāvalakana.

S'arrête, fol. 177[b] (page 352), ligne 7 : gṛha gaḍi viśvakarmā hailā vidāya. ghara dekhi ānandita vanikasabhāya. nilambaradāsa bale haila jauughara. rāmāsati haile bāce ehāra bhitara. jauughara nihamaiyā haila vidāya. gela dui kārigara devera sabhāya.
jauugṛha dekhi rāma. kare namaskāra. śrīkavikaṃkana gāna pācālira sāra. / (Trois motifs).

2 fol. de garde (4 faces) vierges.

Vol. II (748).

2 fol. de garde (4 faces) en papier ordinaire, vierges.

Début, fol. 1[a] :

śuna prabhu hutāsana : tomāya kari nivedana : dosaguna mora taba pade
tomāre kari nati : svarge rājā prajāpati : tomāre jānaye cārivede.
parasati pāne akhi : jadibā meliyā thāki : tabe tanu mora karya chāra.
āpanāra bine : jadi anyapati mane : tumi dibe phalāphala tāra.
tumi baṭa mora dātā : āmi he vanika ṣutā : āmi hina ki balite jāni.
rāvane vadhiyā rāma : pūrna kaila nija kāma : sitāre kahena kaṭu vāni.
śrīrāma balena vāni : suna vasunandini : urdhāra karila āsi tomā.
jebā tāra mane laya : kaha tāhā savisaya : tumi āra nā pāive āmā.
eteka vacana suni : kānde sitā ṭhākurāni : jananira vakṣera upare.

Fin, fol. 125 (page 250), lignes 6-8 :

rājā raghunātha : gune avadāta : rasika mājhe sujāna.
tāra sabhāsada : raci cārū pada : śrīkaṃkane gāna.
iti caṇḍikāmaṃgala samāpta. iti sana 1191 egārasao ekānabai sāla tārikha 27 āgra / hāyana. likhitaṃ śrī rāmadāsa sena[1]. paragane jāhābābāda nivāsa goghāṭa. (Motifs indiquant la fin de la ligne.)

2 feuilles vierges.

Deux volumes, reliure cartonnée, le dos en marocain avec emblème de Napoléon en or. Papier indien, 135×400 mm, 177 et 125 fol., 9 lignes, 35 à 45 akṣara. Écriture bengalie.

1784 A.D. — Fonds Aussant.

Note : (1) Il s'agit du nom du copiste. Nous ne faisons pas état d'erreurs dans la copie ci-dessus, car elles sont nombreuses.

760 (Indien 115)

BHĀGAVATA PURĀṆA, Livre X, intitulé *Kṛṣṇapremataraṅgiṇī*, en vers bengalis (90 chapitres).

Fol. de garde recto : « H. Hamilton / Dacca 15th Sept. 1795 / (signature) / Indien 115. »

Fol. 1[a] : « 1. no. 112 / The Ninetieth Chapter / of the / Tenth Section / of the / *Srī Bhāgavata* / in Bengali. »

Début, fol. 1ᵇ : Oṃ namaḥ śrīkṛṣṇāya. śrīgurabe namaḥ. — tavedasāstra parinisṭhita suddhabuddhiṃ...

Début du texte bengali (fol. 1ᵇ, ligne 7) :

parikṣita mahārāja bhakata pradhāna / śukera sākṣāte jijñāsila matimāna. / candravaṃsasūryyavaṃsa kahile sakala / dui vaṃśe janamila jata nareśvara. / tā sabhāra adabhuta kahile caritra / viśese jaduvaṃsa hari karilā pavitra / sei jaduvaṃśe hari kene avatāra / ki ki rūpe kena hari ānanda behāra. / jagatera āsā prabhu eka bhagavāna / jāhā haite haya sarvvaloka upādāna. / hena prabhu ki kārane dhare nara veśa / tāra guṇa karma tumi kahibe viśesa. / kṛṣṇakathā sama sukha nāhi bhaktijoge / je kārane muktapāda pāe uccaloke. /

Fin du texte bengali, fol. 108ᵃ, lignes 25 à 35 :

amṛta śrīkṛṣṇa kathā śravaṇa kariba / smaraṇa cintana karī caraṇa bhajiba. / adhama duskṛta jana kara e smaraṇa / kṛṣṇamaya haiyā[1] jāya vaikuṇṭhe gamana. / rājyapada parihari kṣitipatigaṇe / vane pravesiyā kṛṣṇa kare ārādhane. / pāila paramapada kṛṣṇeka[2] cintiyā / nirāpade gela tārā saṃsāra tariyā. / e sava prabhura guṇacaritra bākhāna / jejane sādhae sei baḍa bhāgyavāna. / jāniñā suniyā jāra bhakti nā janmila / niścaya jānio tāre vidhi biḍambila. / asime bhramiyā se manuṣya deha dhare / servadharmma karile seha taribāra pare. / ei se prabhura guṇa caritra bākhāna / rātridine cintaharī haiyā sābadhāna. / helāe tariyā jāibā[3] suna sarvvajana / śukadeva mukharita e sava vacana. / paṇḍita makuṭamani[4] śrī gadādhara jānā / bhāgavata ācāryera madhurasa gāna. /

Fin, fol. 108ᵃ, lignes 35 à 40 : iti śrībhāgavate daśama skandhe kṛṣṇapremataraṃgiṇi nāma navati adhyāya. iti daśama sampūrnaṃ. namo nalinanetrāya veṇuvādyavinodine rādhādhara sudhāpāna sālinevanamāline. 1. namo brahmanya devāya bogrāhmaṇa hitāya ca. jagaddhitāya kṛṣṇāya govindāya namonamaḥ. / namaste puṇḍarīkākṣa namaste viśvabhāvanaṃ namaste suhṛṣikeśa bhavatrātājanārdana. iti (dessin ondulé entouré de pointes rouges).

Fol. 108ᵇ : en haut de la page une frise à dix rectangles, chacun contenant un motif différent, rouge et noir. Plus bas, un motif de fleur formé à l'aide d'un compas, rose et vert. En bas, à droite : « R. 7583. »

1 vol. relié pleine peau racinée, papier européen, 195×313 mm, 108 fol., texte 217 pages, 2 col., 34 à 36 lignes, 14 akṣara : mètre Payāra (4+4+3+3 akṣara). Écriture bengalie.

XVIIIᵉ siècle, manuscrit copié avant 1795 A.D.

Notes : (1) au lieu de ha-i-yā (3 syllabes), ce mot est transcrit hai-yā (2 syllabes), en vue de respecter les 14 akṣara prescrits par vers. (2) doit être kṛṣṇake. (3) Cette tournure verbale avec un suffixe °bā (jāibā>zābā) laisse supposer que le poète est originaire du Bengale oriental. (4) mukuṭamaṇi.

761 (Indien 116)

CAITANYA CARITRA.

Fol. de garde 1^{a} (papier ordinaire) : « Manuscrit bengali inscrit sous les n°s 46, 47, 48 dans la 2e partie du Catalogue de l'Abbé Guérin (p. 18 de ce catalogue) et renfermant les trois parties du *Caitanya caritram* चैतन्यचरित्रं). Le texte est en bengali, et c'est par moi que ce manuscrit a été placé parmi les Mss sanscrits. Le Ms sanskrit B.205 est le *Koṣṭhi-pradipa* longue pièce de...[1] 4 mètres de long renfermé dans un étui. »

Début, fol. 1^{b} : śrī śrī gurudeva nama. śrī śrī caitanyacandrāya nama. ādikhaṇḍa likṣate. dhānasrī rāga. disā. prahare gorācānd murcchā. nā hāre jaya jaya janmaprabhure gorācānd. sarvva nijajana jabe janama naḍila. sāja bali sarvva ghosanā paḍila. prathībi caliba āra nāhika bilamba. āpane ṭhākura saci gaṇḍe avalamba. eka dui tina cāri pā̃ca chaya parakāse. sacira udare mahā ānande parakāse. chaya māsa punya bhela sacira udara. aṃgera chaṭā je amala mana kare ghara.

Fol. 24^{b}, ligne 1 : duranta pātaki aṃga ati durācāre. adhama dekhiyā dayā karila āmāre. tara dayā bale āra vaiṣṇava prasāde. ei bharasāte prathi haiba ābodhe. karajoḍa kari balo kātara bayāne. ātmā niveda tathāña vaiṣṇava carane. more dhika[2] nāhika mahi mājhe. vaiṣṇava prasāde siddha hau mora kāje. dasane dhariñāchila tralocanadāsa[3]. pranati minati karo pura mora āsa. sūtrakhaṇḍa sāyakathā kahila kathana. avatāra ādyakhaṇḍa kahiba ekhana. iti sūtrakhaṇḍa sānga kathā.

Fol. 25 a été relié à l'envers.

Fol. 25^{a} : « P. VI, n° 2. 47. R.C. 5616. »

Fol. 25^{b} (lecture de bas en haut et de droite à gauche) : śrī śrī gurudeva nama. śrī śrī caitanyacandrāya nama. bhaktiprema mahārghyaratna nikara tyāgena santosamana bhaktānubhaktajanāti... paṭamañjari rāga. ārambha pustaka. namo namo vando devagane smara : vighnavināsa mahāsaya : jaya jaya gaurira tanaya. haragauri vando māthe : juḍiyā jugala hāthe : carane paḍiñā karo sevā. trijagate eka kartā : viṣṇu bhakti prema dātā : save eka aiche[4] devi devā.

Fol. 56^{a}, lignes 4 à 10 : adhama baliyā ghṛnā nā kariha mane. piritera pramāloka bole tosa bhāre. nija gune dayākara kara parasāda. gorā gunagāṃ sukhe baḍa lāge sādha. gaurapadakamale mo karoṃ pranati. tileka karunā diṭe kara avagati. śrīnaraharidāsa cāndara āmāra. eito rasatriguna balo tomāra. nahe bā adhamādhama adhama mañi chāra. tora guna kahibāre ki sakti āmāra. adhikāri naho prabhu karo paramāda. tora guna kahibāre baḍa lāge sādha. jehaṃ sehaṃ kathā kahiba avasya. sābadhāne suna sabhe[5] nadiyārahasya. jāni bā nā jāni kahi baḍa pratiāsa.

Notes : (1) Un mot illisible. (2) mor' adhika (notion comparative). (3) tri°. (4) Variante régionale (Bengale oriental) pour haiche < haiyāche (prét. de haoyā = devenir, être). (5) sabe < save < sarve.

ādikhaṇḍa sāra[6] kahe tralocanadāsa. iti ādikhaṇḍa samāpta. ādikhaṇḍa sāya kathā madhyakhaṇḍa ārambha. jāhā śuni premabhakti pāi abilamba. / śrī śrī rādhā kṛṣṇa caraṇa smaraṇa. śrī śrī caitanyacandrāya nama. śrī śrī rādhādāmodara. śrī śrī nityānanda śrī śrī adyaita candrāya nama. śrī śrī rādhākṛṣṇa.

Fol. 56ᵇ : cachets J. Guérin et Bibliothèque Royale.

Fol. 57ᵃ : « P. VI. nº 2 / 48. / R.C. 5617. »

Fol. 57ᵇ : madhyakhaṇḍa kahi kathā amṛtera sāra. nadiyābehāra jāhe premera pracāra. nadiyā āsiya prabhu ānandita citte. sukhe nivasaye prabhu bandhubāndhaba sahite. navadvipavāsi jata brāhmanakumāra. sata kula sāmbhā bāi baro āti suddhaāra. baḍai sukṛti tārā dhanya triloke. āpani ṭhākura vidyādāna dilā jāke. ei mane sisyagana paḍāya ṭhākura. prakāsiba nija preme ānanda pracura. ekadina nijagṛhe āchena sutiñā. kṛṣṇapremānande kānde bibhola haiyā. vismita haiyā saci viśvambhare puche. ki lāgiya kānda bāchā dukha tora kise.

Fin, fol. 101ᵇ, à partir de ligne 3 : caitanya sahaśranāma loke jāne sava. ei mane āra prabhu ānanda kautuke (jaya jaya sava.) e purusottama vāsiloke. baḍaye adhika śrī vācaye sabhāra. jagannātha mahāprabhu prakāsa āpāra. caitanyacaritrakathā (karilo prahāra[7]) jāne. sambarite nāri kichu kahi ye vadane. murāriguptare balā dhanya tinaloke. paṇḍita śrīdāmodara puchila tāhāke. (kariya karilo) gupta sloka parabande. je kichu sunila se ihāra prasāde. suniñā mādhuri lobhe cita utarola. nija dosa nā dekhila mana (bhedi kona.) je kichu kahila nija buddhi anurūpa. pācāli prabandhe kahi je chārâthabūkha[7]. sutrakhaṇḍa ādikhaṇḍa madhykhaṇḍa sāya. se(sa kathā hailo). āra kahiba kathāya. caitanyacaritrakathā caitanyaprakāsa. madhyakhaṇḍa sānga kahe tralocanadāsa. iti madhyakhaṇḍa samāpta[8].

1 vol., reliure cartonnée avec le dos en cuir blanc cassé. Papier indien, 130×385 mm, 101 fol., texte 199 pages, 10 à 12 lignes, 40 à 52 akṣara. Écriture bengalie.

XVIIIᵉ siècle. — Fonds Abbé Guérin, nᵒˢ 46, 47, 48. Ancien catalogue ms. sanskrit-bengali nº 205.

Notes : (6) Vraisemblablement sāṃga. (7) pracāra. (8) Environ 65 mm du fol. 101 à l'extrémité droite manquant, un rectangle de papier blanc a été ajouté avec la fin des vers recopiés par un scribe différent. Les portions entre parenthèses ( ) font partie des passages ainsi ajoutés, qui n'ont pas l'air d'être conformes au texte de l'original, à en juger tant par le mouvement rythmique que par le sens.

797 (Indien 152)

DEUX PRIÈRES A PARAMEŚVARA.

3 fol. de garde vierges.

Début, fol. 4ᵃ, introduction du texte d'*azān* (appel du muezzim pour la prière) : Oṃ ājānera artha bāṃgalā kathāte paṣṭa haila : — / parameśvar parama mahat. parameśvar parama mahat. parameśvar parama mahat. / parameśvara parama mahat. āmī pramān ditechi tini byatirek

keha nāi upāsanār yogya. āmī pramāṇ ditechi tini byatirek keha nāi upāsanār yogya. ār āmī pramāṇ ditechi nisandeha mohammad parameśvarer pretita. āra āmī pramāṇ ditechi nisandeha mohāmmāda parameśvarera prerita. prārthanā karite āisaha. prārthanā karite āisaha. dharmma karmme prabarta haoha. dharmma karmme prabarta haoha. parameśvara parama mahat. parameśvara parama mahat. tini byatireka nāi upāsanāra yogya. mohāmmāda parameśvarera preritaha—.

Fol. 4b, lignes 1 à 5 : traduction persane du même texte, en caractères persans. Au lieu d'Allah, on a Khudāh.

Fol. 4b, lignes 6 à 12 : la version arabe du même texte, en caractères bengalis : ālvāho ākbār(ah). ālvāho ākbār(ah). ālvāho ākbār(ah). ālvāho ākbār(ah). āś-hādo ānlā elāhā el-lelvāho(h). āś-hādo ānlā elāhā el-lelvāho-(h). āś-hādo ānlā elāhā el-lelvāho(h). āś-hādo āllā mohāhmādāra rāsulolvāhe(h). āś-hādo āllā mohāhmādāra rasulolvāhe(h). hāiyo ālāś-śālātah. hāiyo ālāś-śālātah. hāiyo ālāl falāheh. hāiyo ālāl falāheh. ālvāho ākbār. ālvāho ākbār. lāelāhā el-lelvāho mohahmādār rāsulolvāheh.

Fol. 5a, lignes 1 à 11 : śrī śrī śrī rāma / bhāṣā / śrī sūryyāya namaḥ acint(y)a kimpūtaṃ parameśvara cinitetā / re pāre ṇā keha(h). tini nirākāra tāra pada nāsti evaṃ hasta nāsti / evaṃ mukha nāsti. evaṃ karṇa nāsti. tabe kī prakāra āche / tinī golākṛti āchen evaṃ sarvvalokere bhālamanda karite pā / re(na). tāre sarvvaloke adṛśya. kacit keha pūrṇa prabhāve dṛśya / tini sarvvatra lokere dekhena. tāne[1] keha dekhite pāreṇaṇā. / teni golākṛti āchena. iśvara tāne praṇāma kari ye grahanta kari / te chāchah. jakhana prathimete nairākāra haiyāchena takhana kichu chi / lonā. takhana sarvatra jala(h). tārapare chaṣti[2] karinena. tabe granthaka / ri nena. tārapara sūryya udaya hailena. tārapara parameśvara ekastri / ekapurūṣa chiṣti[2] karilena.

Fin. Fol. 5b, 6a à 16b vierges.

1 vol., reliure cartonnée (le dos en toile), papier européen. Prière I, 185×235 mm; II, 162×230 mm; 9 et 11 lignes, 11 à 26 akṣara. Écritures bengalie et persane.

XIXe siècle. — Prov. Chandernagore (?).

Notes : (1) doit être tāre. (2) sṛṣṭi.

798 (Indien 153)

NOTES DIVERSES.

Fol. 1a à 2b vierges.

Fol. de garde 3a : « Indien no 153 ».

Fol. 3b : comptabilité (écrite sens dessus-dessous).

Début, fol. 4a, en bengali : śrī śrī īśvara gaṅgeśvara sakanyā 1744 ṣaka (?) / śrīmati gauramaṇi dāsi...

Fol. 4b et 5a vierges.

Fol. 5b et 6 a : liste de noms en bengali, avec transcription.

Fol. 6^b vierge.

Fol. 7^a : colonne de gauche, transcription; colonne de droite, liste de noms en bengali, i.e. gaṅgeśvara, bhavānipañceśvara...

Documents de dimensions diverses reliés (carton + dos en toile) : (1) inscriptions et transcriptions approximatives au crayon (4 fol.); (2) texte portugais au crayon (1 fol.); (3) notes au crayon et dessins très grossièrement faits (1 fol.); (4) mentions à l'encre, en portugais et français (1 fol.); (5) un plan au crayon.

1822 A.D.

814 (Indien 176)

TROIS SAUF-CONDUITS.

Pièce I.

1^a : lignes 1 à 7, formulaire imprimé en persan; ligne 8, « No. 107. Patna, the 3rd April 1782 »; lignes 9 à 10, signature *Henry Kurle* suivie de mention : « Coll. Gov. Cußtoms »; lignes 11 à 14, formulaire imprimé en bengali[1] : bāhādābāna o cokidābāna o gujababānāna[2] prativedānanta āge / mokāma pāṭāna haite *1 bintī dastā dharmanāṣā 50 XIV*[3] jāiteche bāhā ghāṭe keha majāhema nā haiyā chāḍiyā dibā iti sana 1782 sāl *3*a *ābarila* iṃgareji sana 1188 sāla hintabi *23 caitra.*

1^b : 4 signatures en persan.

Pièce II.

2^a : plusieurs inscriptions, signatures et sceaux en persan; en marge d'un sceau, inscription bengalie : sahī daptara tahabildāra / sikkā 8 ix 5 āṭa ṭākā naya ānā[4] eka pāi[5] / dākhila. / 10 signes de description, en bengali, de marchandises expédiées et de la taxe (8 roupies 9 ānā 1 pāi) perçue à la Trésorerie de Pāṭnā. / Ligne 15, inscription bengalie : sana 1783 sāla 12 ābarel img(reji), sana 1190 sāla 2 vaiśākha.

2^b : Inscription bengalie : naṃbara 135. / sahī daptara / tahabildāra. / Inscription anglaise en encre rouge : Passed at Buxar the 23rd April 1783 / I.W. Signatures en persan.

Pièce III.

3^a : Observations, signatures, sceaux en persan. En marge d'un sceau, observations en gujarātī (avec mātrā au-dessus des lignes, comme en devanāgarī). / 9 lignes en gujarātī, datées du 23 redjeb 1181 ou 1777 A.D.

3^b : 6 signatures en persan.

3 fol. reliés, demi-reliure en toile, papier indien de diverses dimensions (220 × 370 mm; 205 × 495 mm; 200 × 470 mm). Écritures persane, bengalie et gujarātīe.

1777 à 1783 A.D.

Notes : (1) Il s'agit d'un des premiers documents imprimés en bengali. (2) les b sont tantôt barrés (comme les r en asamiya), tantôt simples (comme en bengali). (3) Les parties en italique son manuscrites. (4) Signes consacrés en bengali : ।৴. (5) Devrait être pāc pāi.

815 (Indien 177)

FRAGMENT D'UN ALMANACH EN BENGALI.

2 fol. de garde vierges.

Début, fol. 1[a] : « Indien / 176 bis / 2-365 jours. » Horoscope en bengali.

Fol. 61[a] : skandatrayodaśī... punaḥ vaiśākhāgamaḥ... śakābdaḥ 1761. 365, 10 eprel et 366.

S'arrête, fol. 61[b] (num. euro.) : vidyārambhaḥ : a°28 pha°2 caitra 24 / upanayanaṃ vai° 6/13 āṣā 29 mā°4...

Début (Partie II), fol. 62[a], ligne 1 : puṇyāha. vai° 9/17/18 cai° 6/8/14/ 18 śrā° 1 grahapūjā vai° 13/17/18 jyai° 4/6/13/14/18 śrā° 1/10 bhā° 3/10 kā° 9/26 mārga° 7/27.

Ligne 9 : navānna mārga 6/9. dikśuṇa. ra° śu° paścima, etc.

Fol. 62[b] : śakābdaḥ 1759.

Fin, fol. 101[b], lignes 8-10 : śrī rāmanavamī / aśoka kalikā pānañca / ...sandhipūjārambhaḥ.

2 fol. vierges.

101 feuillets en forme de feuilles de palmier, percés en diamant au milieu, 45-60×225-240 mm, 5 à 12 lignes, 20 à 40 akṣara. Demi-reliure en toile européenne. Langue et écriture bengalies.

1837 A.D.

835 (Indien 196)

DIWĀN DE MĪR HASSAN DE DELHI.

Fol. de garde final : « Poésies Hindoustanies de Myr Hasan de Dehly, copié au Bengale le 18 du mois de Katek 1215. — en caractères persans et en caractères bengalis — / N° 2 / Xa / John Walker / R.B. / n° 2278 / 1838. »

Début du texte en persan, fol. 1[b] : bismillah rahman rahim.

S'arrête, fol. 66[a] : tammat. nuskhat munawar (?) mir hasan dīlwar musābahar al-bānu mālah (...) t.r.dīm 18 mah kātek sanat 1215.

Fol. 67[b] à 75[b] vierges.

Le texte en bengali *s'arrête* à fol. 75[a], ligne 8 : hui yāche yāche mubārak ki dhum.

Début du texte en bengali, fol. 91[a] : karū pahele tohid ijdārakam / jhukā jiske sijdeme laho kalam.

Fol. de garde initial (deux faces) vierge.

1 vol. relié pleine peau, bordure dorée. Papier européen, 175× 225 mm, 15 à 20 akṣara. Écritures bengalie (33 pages) et persane (131 pages).

1800 A.D. ou 1215 Hégire.

868 (Indien 229)

PAPIERS DE FAMILLE DU KAVIRĀJA RĀMAMOHANA SENA.

Fol. de garde 1ª à 4ᵇ vierges, sauf une fiche sur fol. 2ª contenant l'inscription en français : « Indien 229 / Papiers Divers / Volume composé de 119 feuillets côtés A1-15; B1-17, 17bis, 18; C(1)-1bis, 2, 2bis, 3, 3bis, 4, 4bis, 5, 5bis, 6-9; D1, 2, 3, 3bis, 4-30; E1-40/ le 8 sept. 1898 » (les lettres A, B, C, D, E inscrits à l'encre rouge).

Début, fol. 5ª : 5 fiches de dimensions diverses, soit :

— Fiche 1 (80×345 mm) : « sevaka śrī rāmamohanadā » en bengali; « P.XI. nº 1/56/R.C. 5625 » en caractères latins; deux tampons avec les initiales « J.G. » et le sceau de la Bibliothèque Royale (en rouge);

— Fiche 2 (forme irrégulière), *recto* : śrī rāma / sahāya *śrī śrī rāmaḥ śaraṇaṃ / śrī hariḥ śrī hariḥ śrī hariḥ*[1] / sevaka śrī rāmagopāla sena devasya- / praṇāmanivedanañcādaumahāyera āśīrvvāde eja(ne) /[2] ra-prāṇa sahikamamgalaviśeṣāt- / devendramaulimandara[3] makaranda-kaṇāruṇā vighnahakarantuhera / maracaraṇāmurajaveṇava. āṁgākā-riśrī / rāmamohana sena devasyapraṇāmanivedanañcādaumahāyera / āśīrvvāde ejanera praṇagatikamamgalaviśeṣa - - - / (Sceau : Bibliothèque Royale). *Verso* : plusieurs signatures.

— Fiche 3 (65×85 mm), coupée de façon à tronquer le texte où, au *recto*, il est question de « harītakī 3 tolā... / marica dui tolā cūrṇa karata... / pippalī 4 tola... / cai — 2 tolā, etc. (Sceau : B.R.). Au *verso* : yasminthakṣe sthitobhānurdivārddhe saptadhākṣakam / ekadaśapa-rārdhentu, etc. (3 vers). Puis une écriture bengalie peu lisible (plus épaisse, provenant d'une autre main).

— Fiche 4 (83×247 mm), *recto* : śrī śrī hariḥ śaraṇaṃ, etc. (Sceau : B.R.). *Verso* : mentions de « rasabhasma svarṇabhasma », etc. Le texte est incomplet du fait qu'il a été collé en largeur.

— Fiche 5 (53×250 mm), *recto* : 8 vers sanskrits (en caractères bengalis) rangés en 4 lignes, sur la *ciratā*. Sceau : B.R. *Verso* : fragment d'une formule āyurvedique en sanskrit.

Sur la fiche nº 16 D (les fol. ne sont pas numérotés) figure une formule d'exorcisme contre le mal au ventre : peṭakāmaḍānira mantra. raktepūje upabila lāṭhi ehe jasmina peṭa kāmaḍi ohi baḍa bira tora kāmaḍe manasya garu nahe sthira e laṁkā eḍiyā āu laṁkā ejī śrīrā-malakṣmaṇera āṃgāḥ. vāmahaste taila rākhiyā cuna ālu yava dhariyā jhāḍibena.

En plus d'un remède contre le paludisme, il y a également une recette de *pralepa* (cataplasme) : bā̃spātā hatitāla bāgurī vīja samastadina

Notes : (1) Les parties soulignées — d'une écriture plus fine — ont été vraisemblablement rajoutées. (2) La fiche semble avoir été coupée grossièrement alors que ce message y était déjà inscrit : on perçoit les traces de la syllabe ainsi sacrifiée. (3) La ligne est reprise avec une écriture plus fine ; ce mot y est orthographié *mandāra*.

gomūtre mardana kariyā harttuki- - - punarbāra gomūtre guliyā pralepa saptāha dibeka mahādastura.

Fin, fol. 44[a], deuxième fiche (nº 40 E), *recto* : liste de noms tels que śrī upena bhādurī, sukhānanda khā̃, etc. Sceau : B.R. *Verso* : d'autres noms tels que sadānanda sena, etc.

3 fol. de garde vierges.

Ordonnances āyurvédiques (e.g. trikaṭu triphalā), diététiques, recettes de baumes, formules paramédicales, comptes de recettes et de dépenses, correspondances, ébauches de chants, détails d'un traitement subi par Navakiśora Kavirāja de Farāsaḍāṃgā en 1192 (1795 A.D.). Le dernier survivant de la famille — Harimohana Dāsa (Sena ?) — est mort à Chandernagore (Candananagara) en 1833, sans laisser d'héritiers. (Cf. : Abbé Guérin, *Catalogue des manuscrits orientaux*, p. 19).

1 vol. in-folio, 47 fol. en papier européen épais (devenu assez friable) servant de support — uniquement au recto — à 119 pièces en papier indien de dimensions différentes. Demi rel. parchemin. Langue et écriture bengalies.

XVIII[e] siècle. Fonds Guérin, nº 56.

869 (Indien 230)

ART TĀNTRIKA.

Fol. de reliure et fol. de garde (glacé) vierges.

Début, fol. 1[a] : le coin en haut à droite (environ 65×160 mm) a été déchiré. En haut, à gauche, une représentation de la tête de Rāhu surmontée de l'inscription *1/2/3/4/5/6/7*; sur le menton *8/9/10/11/12/13*; sur le front (en dessous du croissant de lune à la manière de Śiva) *14/15/16/17/18/19*; à côté de l'oreille droite (verticalement, de haut en bas) *20/21/22/23*; à côté de l'oreille gauche (de même) *24/25/26/27*. Il existe des représentations similaires de Sūryacakra (chiffré 1 à 26), Śukracakra (1 à 27); Budhacakra (1 à 29), etc.

Fol. 14 : il manque le coin en haut à droite (environ 75×90 mm).

Fol. 16[a] : version en couleur de la planche qui figure sur fol. 15[a] (en encre noire artisanale alternée de tons dégradés gris et café. Divisée en 12 carrés, cette planche décrit : (1) kha; (2) abhraṃ; (3) byoma; (4) ākāśa; (5) biyada; (6) gagana; (7) śūnyakaṃ, etc. (noms de l'espace vide).

Fol. 26 : il manque la moitié inférieure.

Fin, fol. 28[a] : les premiers 8 carrés (sur 12) ont été remplis, donnant une impression générale de rester inachevés.

Fol. 28[b] : inscription en français, « Chiffres en peinture / Guérin ».

Figures humaines, animaux et plantes fantastiques, diagrammes magiques, dessins géométriques et calculs divinatoires : en noir (fol. 1 à 14) et en couleur (fol. 15 à 28).

1 vol. relié. Papier européen. 28 planches de 320×410 mm. Demi-reliure chagrin. Caractères et chiffres bengalis.

XIXe siècle. Fonds Abbé Guérin.

965

CAITANYACARITĀMṚTA par Kṛṣṇadāsa Kavirāja.

Fol. de garde 1a et 1b vierges.

Début, fol. 2b : *ādyalīlā* : śrīśrīkṛṣṇacaitanyacandrāyanamaha // bandegurunīśabhaktānīśāmī-āvatārakāna (.) tataprakāsām...

S'arrête, fol. 44b, lignes 13-14 : hākṛṣṇa kṛṣṇakaruṇāmayamādhāvāt sarvvam tadardham athabā vaca-/naikamānya (.) samaptāścāyam grantha ādilīlākyhā.

Fol. 45a vierge.

Fol. 45b, début *madhyalīlā* : śrīkṛṣṇacaitanyacandrāya namaḥ // bande srīkṛṣṇacaitanyanityānandausahoditau (.) gauḍodayepuṣpa-bantau citraunandaubhāmānudau...

S'arrête, fol. 159a, lignes 5-6 : patitānāṃ pāvanobhyā vaiṣṇavobhyā-/nāmonamah (.) śrīmadhyalīlāsampūrṇah (.) śrīgurupādapadmahṛdaya śvaraṇam (.) śrīkṛṣṇacaitanyamahāprabhuḥ śrīśrīrādhākṛṣṇaḥ.

Fol. 159b et 160a vierges.

Fol. 160b, début *antalīlā* : śrīśrīrādhākṛṣṇah (.) śrīcaitanyacandrāya namaḥ (.) pamgulamghāyataśailam mūkamāvarttāyacchatam (.) yatakṛpātamahaṃ bande kṛṣṇacaitanyamīśvaram...

Fin, fol. 226b, ligne 12 : tasyabirājate giritaṭe kuryā(?)nnārakījanaḥ (.) śrīśrīkṛṣṇacaitanyacandrāya namaḥ. śrīcaitanyacaritāmṛta granthāyā sampūrṇaḥ.

Fol. de garde 227a et 227b vierges.

1 vol. relié. Papier indien. 154×347 mm, 225 (+2) fol. 13 à 16 lignes, env. 50 akṣara. Langue et écriture bengalies.

XIXe siècle. Collection P. Cordier. Non-médical 15.

966

ŚRĪGĪTAKALPATARU.

Fol. de garde en papier jaune 1a et 1b vierges.

Début, fol. 2b : śrīśrīgaurāṅga jayaḥ (.) bandehaṃ śrīguru śrīyuta padakamalaṃ śrīguruṇa vaiṣṇavāṁśca śrīrūpaṃ sāgrayātaṃ sahagana...

Fin, fol. 464a : iti śrīgītakalpataru granthasamāptaḥ. śrīgaurabhaktagaṇārpitamastu. śrīrādhākṛṣṇābhyāṃ namah. ekavṛkṣacaturśākhā pallavādiśatamdvayaḥ. trayosahasraśataṁ ekaḥ padenamam pūrṇagranthaḥ. 4/102/3101/śakābdā 1698.

Fol. 464ᵇ et un fol. de garde (jaune) vierges.

1 vol. relié. Papier indien, 145×305 mm, 13 à 16 lignes, 42 à 54 akṣara. Langue et écriture bengalies (avec des passages en sanskrit).

1776 A.D. (1698 śakābda). Collection P. Cordier. Non-médical 22.

967

Durlabhasāragrantha par Locanadāsa et Jagannāthavallabha par Akiñcanadāsa.

Début, fol. 1ᵃ : abhisāra 1. sājalivṛṣabhānunandīni kṛṣṇamaśejavilāṣadāini...

S'arrête à fol. 1ᵇ, ligne 6 : jai manda 2 ṣuchanda calatahi śyamaṣundara samukhe milalī bhaṇai jagata ānanda re.

Fol. 2ᵃ vierge.

Fol. 2ᵇ : śrīśrīkṛṣṇacaitanyacandrāyanamaḥ. bhaktipremamāhārghya...

S'arrête à fol. 33ᵇ, lignes 8-11 : ānandahṛdaye kahe e locanadāsa. iti durlabhasāragrantha samāpta. śrīśrī. śrīśrī madrūpa jayataḥ. śrīśrīsanātana jayataḥ. śrīśrīgāndharvike jayataḥ. śrīśrī śyāmasundara prasīdaḥ.

Fol. 34ᵃ vierge.

Début, fol. 34ᵇ : śrīśrīrādhākṛṣṇaḥ. koyam pañcabaṭī virājita kaṭīdeśaḥ kare kaṁkanaṁ hāraṁ...

Fin, fol. 106ᵃ, lignes 1-4 : bāhira haiyā cale āra jata jana. iti niṣkrāntā sarvve. rāmānanda rāya pada mane kari āśa. nāṭakera bhāṣā kahe akiñcanadāsa. iti śrījagannāthavallabha nāṭake śrīśrī rādhāsaṁgama nāma pañcamohaṁkaḥ. 5. iti nāṭaka sampūrṇaḥ. sana 1221 sāla tārikha 12 bhādra[1].

Fol. 106ᵇ numéroté 73 śrī.

1 vol. relié, 106 fol. Papier indien. 10 à 12 lignes, 33 à 37 akṣara, 134×287 mm. Langue et écriture bengalies (à l'exception de passages en sanskrit en caractères bengalis).

1814 A.D. Collection P. Cordier. Non méd. nᵒ 29.

Note : (1) Consulter Nᵒ 970 ci-dessous.

968

Kālikāmaṁgala par Prāṇarāma Kavivallabha.

Fol. 1ᵃ vierge.

Fool. 1ᵇ, 12 lignes de texte: nidrāya bañcilā nisi prabhātarajani. uṭhilena sisugaṇa rāmajaya muni...

Fol. 2ᵃ : le copiste a essayé sa plume sur des syllabes nta, ṁga, spha, etc. plusieurs fois.

Fol. 2ᵇ : ei puthi kālikāmaṁgala 1209 sālera bhādramāse kharid karā gela. śrīyutaja nārāyaṇa sarakārera ṭhāī tāhāra sākin netṛā muṛāgāchā[1].

Fol. 3ᵃ, 3ᵇ et 4ᵃ vierges.

Début, fol. 4ᵇ : śrī śrī rāmaḥ. śrīkālīkāyai namaḥ. nārāyaṇaṁ namaskṛtaṁ naroñcaiva natottamaṁ devīm sarasvatīṁ...

Fin, fol. 155ᵇ, ligne 10 : jathā draṣṭaṁ tathā likhanam likhake nāsti dosanaṁ... munināñca matibhrama.

Fol. 156ᵃ vierge.

Fol. 156ᵇ : śrīrāmaḥ. 1209 sāla.

Fol. 157ᵃ : nouveaux essais de plume : śrīśrī durgā, etc.

Fol. 157ᵇ vierge.

157 fol. reliés en un volume. Papier indien, 108×322 mm. 10 lignes, 48 à 53 akṣ. Langue et écriture bengalies.

XIXᵉ siècle. Collection P. Cordier. Non méd. nᵒ 31.

Note : (1) « Ce manuscrit de *Kālikāmaṁgala* a été acheté au mois de bhādra — septembre — 1802, auprès de M. Nārāyaṇa Sarkār, demeurant à Netṛā, Muṛāgāchā (près de Calcutta, dans le département de 24 Pargaṇā) ».

969

RĀMĀYANA par Kṛttibāsa.

Fol. de garde 1ᵃ, 1ᵇ et 2ᵃ vierges.

Début, fol. 2ᵇ, *ādyākāṇḍa* : śrī śrī rāmanārāyaṇa lachmaṇa bālājī. śrī rāmaḥ lakṣmaṇam parvva 4. raghuvaraṁ sītāpati ṣundara...

S'arrête, fol. 28ᵇ, ligne 4 : iti ādyākāṇḍa samāpta. sakṣara śrī rāmaṣundara de, ei viracaka śrīrāmaratna bābu, śrījukta prāṇamohana bābura putra, sana 1201 sāla, tārikha 3 śrāvaṇa, mamgalavāra divaṣe baikāle.

Fol. 29ᵃ vierge.

Fol. 29ᵇ, début *ayodhyākāṇḍa* : ajadhyākāṇḍa likṣate. ādyākāṇḍa racilena paṇḍita kirttibāṣa. ajadhyākāṇḍa ebe kariba prakāṣa. ajadhyākāṇḍa ṣunite pāsāna bidare. je dāruṇa śoke rājā daśaratha mare...

S'arrête, fol. 49ᵇ, ligne 8 : kirttibāṣa racila gīta amṛtera bhāṇḍa. etodūre samāpta haila ajadhyākāṇḍa. iti ajadhyākāṇḍa samāpta sana 1201 sāla. tārikha 2 āśvina.

Fol. 50ᵃ vierge.

Fol. 50ᵇ, début *araṇyakāṇḍa* : araṇyakāṇḍa likṣate. rājyakhaṇḍa laiyā riṣṭa sukha āilā bharathe. tinajona rahilā rāma citrakūṭa parvvate. citrakūṭera tapovane aneka muṇiraveṣe. muṇira āśrame rāma rahilā sei deṣe...

S'arrête, fol. 72ᵇ, ligne 1 : divyarathe deva karṇa uṭhila ākāṣe. rāma darasaṇe karṇa gelo śvargavāṣe. kirttibāṣera kavitya (?) āchata nimmāna. eto dūre araṇyakāṇḍa haila samādhāna. iti araṇyakāṇḍa samāpta haila iti.

Fol. 73ª vierge.

Fol. 73ᵇ, début *kiṣkindhyākāṇḍa* : śrīśrī rāmalakṣaṇa sītājī. atho kiṣkīndākāṇḍa likṣate. cathurtta kāṇḍa kiṣkīndā ṣunaha sarvvajana. ṣunile je pāpa kṣaye duḥkha vimacana...

S'arrête, fol. 91ᵇ, linge 1 : bāpe poye pakṣarāja calila sattara. kaṭaka laiyā amgada gelo dakṣiṇa sāgora. kirttibāṣera racita gīta amṛtera bhāṇḍa. etodūre samāpta haila kiṣkindhākāṇḍa. iti sana 1201 sāla. tārikha 13 pauṣa sakābdā 1715 roja vṛhaspativāra.

Fol. 92ª vierge.

Fol. 92ᵇ, début *sundarakāṇḍa* : śrīśrī rāmacandrāya namaḥ.

S'arrête, fol. 118ᵇ, ligne 11 : kirttibāṣa racila gīta amṛtera khaṇḍa. etodūre samāpta haila potā ṣundarā kāṇḍa. 25 caitra baikālabelā sana 1201 sālera.

Fol. 119ª vierge.

Fol. 119ᵇ, début *laṁkākāṇḍa* : śrīśrī rāmacandrāya namaḥ. laṁkākāṇḍa likṣate. rāmaṁ lakṣaṇaṁ raghuvaṁśa sitāpatiṁ sundaraṁ...

S'arrête, fol. 197ᵇ, ligne 10-11 : krirttibāṣa racila gīta amṛtera bhāṇḍa. eto dūre samāpta haila laṁkākāṇḍa. likhitam śrī rāmasundara deva kāsyesta sana 1202 sālera 7 māgho maṁgalavāra sitapakṣera dasami prātaḥkāle pūrvāhne iti. ei pustaka śrī rāmaratna bābujīra sakalke khabar ditechi.

Fol. 198ª vierge.

Fol. 198ᵇ, début *uttarakāṇḍa* : atha utrākāṇḍa likṣate. rāmaṁ lakṣmaṇaṁ pūrvajam raghuvaraḥ sitāpati sundaraṁ...

S'arrête, fol. 246ᵇ, ligne 12 : hari hari cānaghana dekhiyā apūrvvavāna dharanibāsilā raghunātha. pātramitrasenā maila raṇe parābhava haila śokābale haya aśrupāta. deva more haila rāma sidhi rahila kona kāma janma haila śaṁhāra kāraṇa.

Fol. 247ª : début d'un poème (?) bengali douteux — *aṁgadera rāyabāra* — vraisemblablement composé par le copiste : makorākṣa māthā nuṁgāya tina goṭā sira. prahastabir māthā kuṛāya raṇete ṣudhira...

Fin, fol. 248ᵇ, ligne 4 : jato senāpati. āmarā thākite tomāra kisera durgati.

6 fol. de garde vierges.

252 fol. reliés en un volume. Papier indien. 150×450 mm, 12 lignes, 58 à 75 akṣara. Langue et écriture bengalies.

1794 A.D. Collection P. Cordier. Non méd. nº 60.

970

Śrī jagannāthavallabha nāṭaka par Rāmānanda Rāya.

Début, fol. 1[a] : śrī rādhā prānarañjaurjayateḥ. sva bāñcita bipañcikāmuraja veṇu saṁgītákam.

Fin, fol. 23[b], lignes 4-5 : madatathāstu. iti niṣkrāntāḥ sarvve bādhā saṁgamonāmopañcamohaṁkoh. 5. iti śrī rāmānanda rāya viracitam śrījagannāthavallabhaṁ nāṭakam samāptaṁ. 5.

23 fol. en papier indien conservés dans une enveloppe en papier européen quadrillé, 134×300 mm, 8 lignes, 36 à 46 akṣara. Langue et écriture bengalies.

XIX[e] siècle. Collection P. Cordier. Non médical n[o] 109.

LA JINABODHĀVALĪ DE DEVARAKKHITA JAYABĀHU DHAMMAKITTI

Édition du texte pāli et traduction française

PAR

JINADASA LIYANARATNE

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

1. Dhammakitti saṅgharāja, originaire de Gaḍalādeṇiya[1], qui vivait vers le milieu du XIVe siècle, mentionne la *Jinabodhāvalī (JBL)* ou « La lignée des Jina et leur arbre de la Bodhi » dans le colophon du *Saddharmālaṅkāraya*[2] (*SDL* — « L'ornement de la Bonne Loi ») où il cite les titres de ses œuvres.

2. De la *JBL*, Malalasekera écrit dans son histoire de la littérature pālie à Ceylan qu'il n'y a d'informations ni sur sa nature ni sur son contenu[3].

Le catalogue des mss sur ôle de Ceylan compilé par M. K.D. Somadasa[4] signale deux mss de la *JBL* conservés aux monastères suivants (alors qu'il en dénombre plus de 500 pour le *SDL*) :

— Ambarukkhārāmaya
Welitota
Balapitiya (District de Galle, dans le Sud), et

— Sumaṅgalārāmaya
Widurupola
Keppetipola (District de Badulla, dans le Sud-Est).

Nous signalons par un astérisque dans la bibliographie les catalogues et les histoires de la littérature pālie que nous avons consultés, mais où la *JBL* n'est pas mentionnée, sauf à titre d'indication, comme dans le catalogue de Wickremasinghe et celui de Godakumbura.

Nous n'avons pas eu la possibilité de consulter les catalogues suivants, recensés par Klaus Ludwig Janert dans son Catalogus Catalogorum « *An annotated bibliography of the catalogues of Indian manuscripts* », Part 1, Wiesbaden, 1965, p. 48, 50 et 51 :

— *A descriptive catalogue of Sanskrit, Pali and Sinhalese literary works of Ceylon* by James d'Alwis. In three volumes, Vol. 1, Colombo, 1870;

— *(Four) Reports on the Inspection of Temple Libraries* [in Ceylon] by Louis de Zoysa, Colombo, 1875;

— *A Catalogue of Pāli, Siṅhalese, and Sanskrit Manuscripts in the Temple Libraries of Ceylon* by Louis de Zoysa, Colombo, 1885;

(1) Gaḍalādeṇiya se trouve à 110 km environ au Nord-Est de Colombo, dans le district de Kandy. Pour une description architecturale du monastère de Gaḍalādeṇiya, voir Boisselier p. 155 et Mudiyanse p. 46-57.

(2) Ñāṇavimala (éd.).

(3) Malalasekera 1, p. 243.

(4) Somadasa 1, p. 32.

— *Catalogue of Pāli, Siṅhalese, and Sanskrit Manuscripts in the Colombo Museum Library* by Henry M. Gunasekera, Colombo, 1901.

3. Dans le cadre de la préparation d'un catalogue descriptif des mss singhalais conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris, nous avons eu l'heureuse fortune de trouver le texte de la *JBL* en dépouillant le ms portant la cote Smith-Lesouëf 269. Le texte de la *JBL* commence à la ligne 7 du verso de l'ôle jhr̥ [96 b] et se termine à la ligne 7 de l'ôle jhe [100]. Il manque la fin du poème[1].

4. Le colophon du *SDL* (*supra*) fournit des renseignements sur l'auteur de la *JBL* : sa lignée, sa compétence, ses titres, son œuvre littéraire. Pour cette raison ainsi que pour sa signification, sur laquelle nous reviendrons par la suite, nous donnons intégralement, en appendice, le texte de ce colophon (appendice 5).

D'après ce colophon, l'auteur du *SDL* s'appelle Dhammakitti. Il est saṅgharāja[2] à l'époque. En plus du *SDL*, il a écrit le *Nikāyasaṅgaha (NKS)*[3], le *Bālāvatāra*[4] et la *JBL*. Par le colophon du *NKS*[5] nous apprenons le nom complet de cet auteur : Devarakkhita Jayabāhu Dhammakitti.

Son maître, appelé, lui aussi, Dhammakitti, était précédemment saṅgharāja. Il fit construire plusieurs monastères dans le pays ainsi qu'à l'étranger, avant de s'installer au monastère de Gaḍalādeṇiya, dont il est le fondateur, et dont le nom est Saddhammatilaka vihāra. L'inscription rupestre de ce monastère[6] datant de 1266 de l'ère Śaka (1344-5 de notre ère) fournit des précisions utiles pour l'étude de la *JBL* : le premier Dhammakitti, fondateur du monastère, est né dans la famille des Gaṇaväsi qui accompagnait l'arbre de la Bodhi à Sri Lanka; il fit construire

(1) Voir section 8 *infra*.

(2) Saṅgharāja, chef de la Communauté religieuse, titre qui remplace celui de Nāyaka ou Mahāsāmī du XIIe siècle; voir Nicholas C. W. et Paranavitana S., p. 329.

(3) Malalasekera (1, p. 243) et Wickremasinghe D. M. de Z., (p. 73 et 129) considèrent « saṅkhepa » du mot composé « saṅkhepa-nikāyasaṅgahaṃ » comme le titre d'un ouvrage à part. Cependant, on peut comprendre « saṅkhepa » comme déterminant de nikāyasaṅgaha, cette interprétation étant en accord avec la déclaration liminaire de l'auteur du *NKS* où le mot singhalais « säkevin » (= en bref) est employé pour désigner la nature abrégée de son œuvre (Samaranayake, p. 53).

(4) Les avis sont partagés sur l'auteur du *Bālāvatāra*. Certains savants attribuent la grammaire *Bālāvatāra* ainsi que sa paraphrase singhalaise au même auteur (voir Malalasekera 1, p. 244). D'autres sont d'avis que le deuxième Dhammakitti de Gaḍalādeṇiya ne fut l'auteur que de la paraphrase (voir Godakumbura 2, p. 93).

(5) gaṅgāsiripure ramme bhuvanekabhuje pure /
rajjaṃ kārayamāno yo dhammakitti yatissaro //
gaḍalādoṇigāmamhi saddhammatilak'avhayaṃ /
vihāraṃ kārayitvāna vasayī suciraṃ tahiṃ //
tassa sissasuto dhīro devarakkhitanāmako /
jayabāhū ti nāmena vissuto lokapūjito //
dhammakittimahāthero iti tannāmabhūsito /
patvā yo saṅgharājattaṃ sobhesi jinasāsanaṃ //
nikāyasaṅgaham etaṃ sabhāsāya samāsato /
akāsi so sadā satthusāsanassābhivuddhiyā //
Samaranayake, p. 90.

(6) Paranavitana S., 1. p. 90-110.

un sanctuaire d'images à Dhānyakaṭaka à Dambadiva (Amarāvatī en Inde); la construction du sanctuaire à Gaḍalādeṇiya fut confiée aux architectes ayant à leur tête le chef architecte Gaṇeśvarācārī; le rez-de-chaussée du sanctuaire abritait l'image principale de Buddha et deux images secondaires; ces images furent accompagnées par les représentations picturales des deva Śakra, Brahma, Suyāma, Santuṣita, Nātha, Mayitrī, etc.; par mesure de protection pour le vihāra, un sanctuaire de devi-raja (Skr. deva-rāja) fut construit. En plus de la fondation du monastère de Gaḍalādeṇiya, on doit au premier Dhammakitti le *Janānurāgacarita* et le *Pāramīmahāsataka.*

Selon le colophon du *SDL*, le premier Dhammakitti était élève de Mahāsāmī Dhammakitti, chef de la secte des Araññavāsī à Puṭabhattasela (S. Palābatgala) durant le règne de Bhuvanekabāhu de Yāpavva (moderne Yāpahuva). Il s'agit du premier souverain de ce nom, qui règna entre 1272 et 1284. Rappelons que l'Araññavāsa à Puṭabhattasela avait été fondé par Parakkamabāhu II (1236-1270)[1].

5. L'époque où vivaient les deux Dhammakitti de Gaḍalādeṇiya, la deuxième moitié du XIV[e] siècle, était troublée sur le plan politique. Une nouvelle capitale avait été fondée à Gampola dans la montagne, à environ 20 km de Gaḍalādeṇiya. Le pays n'a pas connu l'unité politique : le nord de l'île était sous la domination d'un pouvoir tamoul puissant dirigé par les « Ārya-cakravartti » en provenance de l'Inde du Sud; dans le reste du pays, le pouvoir politique était dispersé : deux rois exercent simultanément le pouvoir au début, l'un à Gampola et l'autre à Dädigama; puis, un ministre puissant, Alagakkōṇāra (Alakeśvara),

(1) Geiger 2, 84.24, p. 470.

La lignée des Dhammakitti de Gaḍalādeṇiya a fait couler beaucoup d'encre (voir, par exemple, Buddhadatta, p. 115-132). De toute façon, nous avons vu plus haut que l'auteur du *SDL* fait remonter sa lignée au thera Dhammakitti, chef des Araññavāsī de Puṭabhattasela, de l'époque de Bhuvanekabāhu de Yāpavva. Or, il convient de rappeler que Parakkamabāhu II, fondateur du monastère des Araññavāsī de Puṭabhattasela, fit venir à Lanka un éminent thera nommé Dhammakitti de Tambaraṭṭha (Geiger 2, 84. 11-17). Même si la chronique ne mentionne pas le nom du chef de ce monastère, la renommée du thera Dhammakitti de Tambaraṭṭha, dont la chronique fait état, et le nom même de Dhammakitti porté par les Araññavāsī du nouveau monastère permettent d'inférer que le tout premier chef de cette secte a été ce thera de Tambaraṭṭha. Compte tenu de la durée du règne de Parakkamabāhu II (1236-1270) et de Bhuvanekabāhu de Yāpavva (1272-1284), il est permis de considérer ce même Dhammakitti comme le thera dont il est question dans le colophon du *SDL*. Pour ce qui concerne Tambaraṭṭha, désigné dans le même contexte par le *Pūjāvaliya* comme Tambaliṅgamu, il est bien établi que c'était la région de Ligor sur la côte orientale de la péninsule malaise (voir Coedès George, p. 79-80. Pour une discussion sur l'identification de Tambaraṭṭha, voir *Epigraphia Zeylanica*, vol. IV, Part. 2, Londres, 1935, p. 68-70).

Or, vraisemblablement, l'auteur du *Saddhammasaṅgaha,* lui aussi, était un élève du thera Dhammakitti de Tambaraṭṭha car le colophon de cet ouvrage nous présente les éléments suivants : il y avait à Sīhaladīpa un thera illustre appelé Dhammakitti; son élève, Dhammakitti mahāsāmī, est arrivé à Laṅkādīpa où il a reçu l'upasampadā ; de retour dans son propre pays, étant arrivé à la ville de Yodayā (Ayodhyā sans doute) et s'étant fixé au Laṅkārāma fondé par le roi Paramarāja, il écrivit le *Saddhammasaṅgaha* (voir Saddhānanda Nedimāle (éd.), p. 90).

Finalement, il est à noter que Vimalakīrti, auteur du *Saddharmaratnākara,* était un élève de deuxième Dhammakitti de Gaḍaladeṇiya, et que ce dernier membre de la lignée a vécu pendant le règne de Parakkamabāhu VI (1412-1467).

descendant d'une famille originaire de Vañci[1], s'affirme en tant que gouverneur indépendant à Rayigama. Le royaume singhalais est menacé, en particulier, par les Tamouls, les Malayali (S. Maḷala) et les Musulmans (S. Yonaka).

Au sein du Saṅgha, il s'est produit une détérioration de la discipline car, par trois fois, un conseil spécial de Saṅgha est chargé de la redresser : le premier présidé par Vanaratana Mahāsāmī d'Amaragirivāsa se tient en 1341 de notre ère, à l'instigation du ministre Senā-Laṃkādhikāra; le deuxième, présidé par le premier Dhammakitti de Gaḍalādeṇiya, en 1369, à l'instigation du ministre Alagakkōṇāra, et le troisième, présidé par le deuxième Dhammakitti de Gaḍalādeṇiya, en 1396, à l'instigation de Vīrabāhu ǟpā.

Ainsi, malgré les difficultés des temps, l'intérêt pour la religion ne faiblissait pas. C'est ce dont témoigne également la construction de monastères durant cette époque. Parmi eux, celui de Laṃkātilaka, érigé par le ministre Senā-Laṃkādhikāra en 1344, donc contemporain du monastère de Gaḍalādeṇiya, tient une place particulière. Le maître architecte de ce monastère était d'origine sud-indienne, son nom étant sthapati Rāyar[2]. Les relations avec l'Inde méridionale restaient donc étroites : le même ministre avait fondé un sanctuaire à Kāñcipura[3].

6. Quant à la *JBL* elle-même, ce titre ainsi que le sous-titre *Abhinīhāradīpanī* (« Exposé des Résolutions »), indiquent la teneur de son contenu. D'ailleurs, l'auteur présente explicitement son intention dans les trois premières stances et à la fin de son œuvre. Ainsi souhaite-t-il magnifier simultanément les vingt-huit Buddha, l'arbre de la Bodhi sous lequel chacun d'eux atteignit l'Éveil, et enfin la Résolution de devenir Buddha formulée par le Bodhisatta (le futur Gotama), en vénérant les Buddha antérieurs depuis Dīpaṅkara, cette Résolution étant toujours liée avec la Prédiction prononcée en ce sens par les mêmes Buddha antérieurs.

Il est évident que l'auteur de la *JBL* reprend ici la tradition concernant les Buddha préservée dans le *Buddhavaṃsa*[4]. Ce dernier ouvrage présente des précisions sur vingt-cinq Buddha depuis Dīpaṅkara jusqu'à Gotama, le Buddha historique, faisant mention en outre de trois Buddha : Taṇhaṅkara, Medhaṅkara et Saraṇaṅkara, prédécesseurs de Dīpaṅkara[5]. La *Madhuratthavilāsinī*, commentaire du *Buddhavaṃsa*[6], explique que ces trois Buddha ne sont pas traités dans le *Buddhavaṃsa* parce que le Bodhisatta n'a pas reçu de Révélation (vyākaraṇa) de leur part[7]. On retrouve cette même explication dans le *SDL*[8] avec les précisions suivantes : durant l'époque de ces trois premiers Buddha, le Bodhisatta a acquis beaucoup de mérites grâce à d'innombrables bonnes actions

(1) Vañci était l'ancienne capitale du royaume de Cera.
(2) Voir Mudiyanse, p. 116-117.
(3) Samaranayake, p. 82.
(4) Le *NKS* recense le *Buddhavaṃsa* parmi les ouvrages établis au cours du premier concile de Rājagaha, voir Samaranayake, p. 56.
(5) Jayawickrama, p. 100.
(6) Voir Horner 2.
(7) Horner 1., p. 131.
(8) Ñāṇavimala, p. 65.

comme la pratique du don; cependant, l'ensemble des huit éléments (tels que la naissance dans l'état humain) indispensables pour atteindre l'état de Buddha n'étaient pas réunis; ces trois Buddha antérieurs qu'il a honorés n'ont donc apporté qu'une révélation indéfinie (aniyata vivaraṇa) à son égard. En revanche, les vingt-quatre Buddha antérieurs ont apporté une révélation définie (niyata vivaraṇa).

La *Madhuratthavilāsinī* attribue aux aṭṭhakathā, donc à la tradition orthodoxe, la liste des vingt-sept Buddha antérieurs à Gotama[1]. Rappelons, cependant, que le *Mahāpadāna-sutta* du *Dīgha Nikāya*[2] ne fait mention que de six Buddha du passé : Vipassī, Sikhī, Vessabhū, Kakusandha, Koṇāgamana et Kassapa. Leur nombre a beaucoup évolué avec le temps car le *Lalitavistara* en énumère cinquante-quatre[3] et le *Mahāvastu* en signale 30 crores et davantage, groupés autour d'une douzaine de Buddha, qu'il nomme, en commençant par Dīpaṅkara[4]. Au début du chapitre Abhinīhāravargaya du *SDL*, on lit que le Bodhisatta, pendant seize asaṅkheyya kappa, période durant laquelle il faisait le Vœu mental et le Vœu verbal, a vu six lakh et douze mille (salakṣa doḷos dahasak) Buddha[5].

Ainsi, semble-t-il, le *Buddhavaṃsa* témoigne d'un stade particulier de l'évolution de la bouddhologie, stade où prévalaient vingt-cinq Buddha mais où trois autres commençaient à être reconnus, donnant lieu à l'émergence du cycle de vingt-huit Buddha. Parmi ces vingt-huit Buddha, il y a donc le Buddha historique et ses prédécesseurs, ceux-ci au nombre de vingt-sept répartis en deux groupes, l'un en comptant trois, et l'autre vingt-quatre.

On peut reconnaître dans la conception du sūvisi vivaraṇaya[6] (les vingt-quatre « Révélations ») la place particulière que prend ce groupe de vingt-quatre Buddha. Le *Pūjāvaliya* du XIIIe siècle traite de ce thème dans le chapitre 3[7]. L'idée est reprise par la *JBL* dont le sous-titre Abhinīhāradīpanī signifie le Vœu fait par le futur Buddha Gotama auprès de chacun des vingt-quatre Buddha. Le *SDL* lui consacre un chapitre entier : l'Abhinīhāravargaya. De surcroît, l'auteur se réfère à un autre poème intitulé effectivement *Sūvisivivaraṇaya*, composé par son maître, le premier Dhammakitti de Gaḍalādeṇiya. Certaines stances de ce dernier poème sont citées dans le chapitre « Abhinīhāravargaya »[8]. Le *Mahābodhivaṃsa (infra)* décrit également les sūvisi vivaraṇa[9]. Ce thème est souvent illustré par les peintures murales des temples bouddhiques de Sri Lanka même de nos jours[10].

(1) Horner I., p. 131.
(2) Rhys Davids et Carpenter, p. 2, l. 15-28.
(3) Lefmann, p. 5, l. 4-17.
(4) Senart, p. 61, l. 10 ; p. 62, l. 9.
(5) Ñāṇavimala, p. 64. Selon une interprétation récente la doctrine des Buddha du passé a été conçue pour légitimer la mission du Buddha historique Gotama : voir Gombrich.
(6) En singhalais le mot vivaraṇa est employé dans le même contexte que vyākaraṇam en pāli.
(7) Saddhātissa Bentara, p. 157.
(8) Ñāṇavimala, p. 68 et *passim*.
(9) Strong Arthur, p. 2-11.
(10) Coomaraswamy Ananda, p. 42, 169, 173, 179.

Enfin, l'ensemble des vingt-huit Buddha tient une place importante dans le bouddhisme singhalais : un paritta leur est même consacré, l'aṭavisi-pirita[1]. Or, précisément, dans le ms Smith-Lesouëf 269 de la Bibliothèque Nationale, le texte de la *JBL* est précédé par l'aṭavisi-pirita (ôles jhu [94 b], l. 6 à jhū [95 b], l. 1); l'aṭavisi-sugata-vandanā (stances en adoration des vingt-huit Sugata, ôles jhū [95 b], l. 1 à jhṛ [96], l. 3), et l'aṭavisi-bodhi-vandanā (ôles jhṛ [96], l. 4 à jhṛ [96 b], l. 6).

Les bouddhistes singhalais non seulement adorent les Buddha du passé mais aussi formulent le souhait de devenir Buddha comme le font, par exemple, beaucoup de scribes des mss datant des XVIIe et XVIIIe siècles[2]. Le scribe du ms A de la *JBL* suit la même pratique. De son côté, Dhammakitti II de Gaḍalādeṇiya, compose la *JBL* en adoration des Buddha et dans le colophon de son *SDL* formule le souhait de devenir Buddha après avoir reçu le vivaraṇa auprès du futur Buddha Metteyya (stance 16)[3].

Ce souhait de devenir Buddha va de pair avec la conception de la carrière de Bodhisatta, conception qui est liée au thème de vingt-quatre Buddha du passé. A part la valeur indépendante attachée aux vingt-quatre Buddha antérieurs, ceux-ci sont évoqués pour mettre en évidence l'effort soutenu par le Bodhisatta en vue de devenir Buddha. C'est effectivement la signification du thème des sūvisivivaraṇa *(supra)*.

Or, la carrière de Bodhisatta était un idéal si répandu à Sri Lanka que vers le Xe siècle, les rois se présentaient comme fidèles à cette vocation; l'inscription de Mahinda IV (956-972) à Jetavanārāma affirme : « personne autre que les Bodhisatta ne pourrait devenir roi à Sri Lanka »[4]. Au XIIIe siècle, le Supérieur du Mayūrapāda Pariveṇa écrit le *Pūjāvaliya* pour inciter le roi Parakkamabāhu II à pratiquer la Perfection (pāramitā) de Bodhisatta[5]. Le fils et successeur de ce dernier roi fut connu sous le nom de Bodhisatta Vijayabāhu (1270-1272)[6]. Peu après la mort de Parakkamabāhu VI (1412-1467), on se réfère à lui par l'épithète de Bodhisattvāvatāra[7]. Or, l'important est que le vœu de devenir Bodhisatta et Buddha remplace l'idéal primitif de devenir Arahanta[8].

Une évolution comparable a eu lieu sur le plan cultuel, pour ce qui concerne l'adoration de l'arbre de la Bodhi. A cet égard, il suffira de renvoyer à l'observation de M. Bareau qui note, à propos de l'arbre de la Bodhi,

> « ce détachement, pour ne pas dire ce mépris, des moines bouddhiques de la période ancienne pour toute les pratiques rituelles,

(1) Voir Appendice 4 pour l'aṭavisi-pirita. Il convient de signaler que, de nos jours, les émissions de radio srilankaise commencent le matin par la transmission de certains paritta, dont l'aṭavisi pirita.

(2) Voir, par exemple, le colophon des mss Indien 900, 913, 927, 982 de la Bibliothèque Nationale.

(3) Voir également, Ñāṇavimala, p. 784.

(4) Cité par Rahula Walpola 1., p. 62.

(5) Voir Sannasgala, p. 156.

(6) Geiger 2, 88.35.

(7) Nicholas et Paranavitana, p. 323. Sur l'évolution de l'idéal de Bodhisatta par rapport à la royauté, voir Geiger 3, p. 211.

(8) Sur ce point, voir Paranavitana 2 et Rahula 2.

même quand elles s'adressaient à des objets aussi remarquables et vénérables que les témoins matériels des principaux événements de la vie du Bienheureux »[1].

Effectivement, cette observation trouve un appui dans le *Dhammapada* où les paroles suivantes sont attribuées au Buddha par les Theravādin eux-mêmes :

bahuṃ ve saraṇam yanti pabbatāni vanāni ca /
ārāma-rukkha-cetiyāni manussā bhayatajjitā // 188 //

n'etaṃ kho saraṇaṃ khemaṃ n'etaṃ saraṇam uttamaṃ
n'etaṃ saraṇam āgamma sabbadukkhā pamuccati // 189 //[2]

« A maint refuge, montagnes, forêts, bois, arbres et sanctuaires, se rendent les gens terrifiés de peur.

Ce n'est pas (là) refuge de paix, ni refuge suprême : après avoir atteint ce (prétendu) refuge, on n'est pas libéré de toute douleur. »[3].

Cela n'empêche pas que, dès une époque reculée, les fidèles attachent une importance particulière à l'arbre de la Bodhi, comme le signale J. Filliozat dans le compte rendu de l'ouvrage intitulé « *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne* » d'Odette Viennot :

« (...) Ces remarques ne doivent pas entraîner à minimiser l'importance de l'arbre dans les préoccupations bouddhiques. Outre la piété attachée à l'arbre témoin de l'Éveil, et qui s'explique déjà assez par ce souvenir, on doit noter le soin apporté par la tradition à indiquer pour chacun des Buddha antérieurs au Sākyamuni l'espèce de l'arbre ou du végétal (pour Sikhī c'est le lotus bleu, cf. *Mahāpadānasutta*) au pied duquel il a connu le même Éveil. »[4]

D'après la tradition, le Buddha lui-même honore l'arbre de la Bodhi de son regard pendant une semaine suivant l'Éveil[5]. Du reste, le mahābodhirukkha compte parmi les sept êtres et choses nés en même temps que le Bodhisatta : Rāhulamātā, Ānanda, Channa, Kanthaka, Nidhikumbha et Kāludāyī. On se rappelle également que, dans l'art bouddhique ancien, l'arbre de la Bodhi, entre autres symboles, représente l'Éveil. Ces représentations dans les bas-reliefs de Bhārhut et de Sāñci datent du IIe et du Ier siècles avant notre ère. Déjà au IIIe siècle avant notre ère, l'empereur Asoka prodigue les soins à l'arbre de la Bodhi de Sākyamuni[6].

La place d'honneur réservée à cet objet sacré à Sri Lanka est attestée par la description exhaustive, dans le *Mahāvaṃsa*, de son arrivée dans l'Ile. La chronique mentionne, de plus, tous les soins dont les rois entourent cet objet de vénération[7]. Toute une littérature traite de son

(1) Bareau André 1., p. 59.
(2) Sumaṅgala Sūriyagoḍa, p. 28.
(3) Pour une traduction du Dhammapada (ici modifiée), voir Dhammārāma P. S.
(4) Filliozat Jean 2, p. 439.
(5) Horner 1., p. 8.
(6) Sur les aspects cultuel et archéologique de l'arbre de la Bodhi de Sākyamuni, voir Lamotte Étienne, p. 266, 267, 294, 295, 346.
(7) Geiger 4, Ch. 18, 19 (p. 140-157) ; 28.1 (p. 219) ; 34.58 (p. 284) ; 36.52 (p. 310) ; 36.103

histoire. Ainsi, la *Vaṃsatthappakāsinī* se réfère déjà à une *Mahābodhivaṃsakathā*[1]. Le *Mahābodhivaṃsa*, attribué à Upatissa Thera du xe siècle, est la version pālie d'un original singhalais[2]. Le *Mahābodhivaṃsa-granthipadavivaraṇaya* en est un glossaire singhalais[3]. Au xiie siècle, Guruḷugōmī écrit le *Dharmapradīpikāva* sous-titré *Mahābodhivaṃsa-parikathā* en tant qu'exégèse singhalaise du *Mahābodhivaṃsa*[4]. Vilgammula Śrī Parākramabāhu Mahāsāmī rédige le *Siṃhala Bodhivaṃsaya* au xive siècle[5]. Le *Bodhivaṃsa-sannaya* intitulé *Madhurārthaprakāśinī*, de la plume de Välivița Saraṇaṅkara[6] et le *Cūlabodhivaṃsaya*[7] datent du xviiie siècle. Voici enfin la *JBL* qui magnifie les Buddha du passé et leur arbre de la Bodhi.

Sur le plan cultuel, le figuier sacré au Mahāvihāra d'Anuradhapura, appelé le Śrī Mahābodhi, est considéré comme un des seize hauts lieux de Sri Lanka[8]. D'après le *Mahāvaṃsa*, les jeunes figuiers émanant du Śrī Mahābodhi ont été distribués dès le début aux divers temples du pays[9]. L'arbre de la Bodhi est toujours un élément essentiel d'un vihāra[10]; la tradition demande que les fidèles pratiquant le culte dans un vihāra vénèrent d'abord le cetiya (dāgäba, stūpa), deuxièmement l'arbre de la Bodhi et ensuite le sanctuaire abritant les images[11].

7. Vue dans ce contexte, il est clair que la *JBL* est un document de valeur pour l'étude de la bouddhologie en général et du bouddhisme singhalais en particulier.

8. La présente édition du texte de la *JBL* est basée sur deux mss, l'un qui a été mentionné ci-dessus, Smith-Lesouëf 269 de la Bibliothèque Nationale, et l'autre celui d'Ambarukkhārāmaya, Welitota, Balapitiya, Sri Lanka.

Dans l'édition, nous désignons le ms Smith-Lesouëf 269 par la lettre S et le ms d'Ambarukkhārāmaya par la lettre A.

(p. 315) ; 36.126 (p. 317) ; Geiger 1, 38.55 (p. 26) ; 38.57 (p. 26) ; 38.67 (p. 27) ; 41.29 (p. 40) ; 41.94 (p. 46) ; 44.45 (p. 59) ; 48.70 (p. 96) ; 48.124 (p. 101) ; 52.11 (p. 138).

(1) Malalasekera 2, p. 412.

(2) Dassayissaṁ Mahābodhivamsaṁ bhāsāya Satthuno
Pubbe Sīhalabhāsāya ṭhitaṁ vuddhajanānugo ti.
Strong Arthur, p. 1.

(3) Dharmārāma Dharmakīrti Śrī. Cet ouvrage est attribué au xive siècle par Malalasekera (1, p. 160), et au xiie siècle par Godakumbura (2, p. 34).

(4) Idem 1.

(5) Dhammaratana Baddegama Kīrtti Śrī (éd.).

(6) Blok J. (éd.).

(7) Karuṇātilaka D. D. (éd.).

(8) Mahiyaṅgaṇa, Nāgadīpa, Kalyāṇī, Samantakūṭa, Divāguhā, Dīghavāpī, Mutiyaṅgaṇa, Tissamahāvihāra, l'arbre de la Bodhi, Marīcavaṭṭi cetiya, Ratnavāluka (Mahāthūpa), Thūpārāma, Abhayagiri, Jetavana, Selacetiya, Kājaragāma. Voir Geiger, *The Cūlavaṁsa* (trad.), Part II, note au Ch. 100, stance 128.

(9) Geiger 4, p. 154-155.

(10) Bareau André 2, p. 13 et suiv.

(11) Voir Rahula Walpola, p. 284. Sur la place d'honneur accordée à l'arbre de la Bodhi surtout à Sri Lanka, voir aussi Adikaram 2, p. 55-56, 139-141.

Le ms Smith-Lesouëf 269 se compose de 385 ôles y compris une ôle de garde au début. La première ôle sur la marge gauche de laquelle est inscrite la formule habituelle « svasti siddham », n'est cependant pas foliotée. La foliotation commence avec l'akṣara « kā » inscrit sur la deuxième ôle et se poursuit jusqu'à « si » [385]. Il y a des lacunes entre les ôles khḷ [26] et ghṛ [27]; jhe [100] et na [101]; ṭhṛ [136] et ḍhi [137]; ḍhḷ [144] et ṇi [145] : ainsi manque-t-il au total 37 ôles. Les ôles mesurent 260×55 mm; les marges gauche et droite sont de 15 mm chacune. Le nombre de lignes varie entre 7 et 8, avec, en moyenne, 40 akṣara par ligne. Le ms est inscrit en caractères singhalais assez grands; l'écriture est plutôt médiocre.

Le ms est protégé par 2 ais de bois, 270×60 mm, le côté extérieur de chacun est décoré de motifs floraux et géométriques peints en jaune, vert et noir sur fond rouge. Il y a deux trous d'enfilage et un cordonnet d'enfilage.

Ni la date ni la provenance du ms ne sont connues. D'après l'écriture, on pourrait l'attribuer au XIXe siècle ou même au début du XXe siècle.

Ce recueil rassemble 77 textes en langues singhalaise et pālie datant d'époques différentes; la plupart ont trait au culte bouddhique[1].

On observe que l'auteur du ms S emploie couramment ṇa pour na et parfois, ya pour sa et pa pour ja. Il écrit ru comme rū, montrant la tendance à allonger les voyelles.

Le ms A contient quatre ôles foliotées de « ka » à « ki », mesurant 21 sur 5 mm; les marges gauche et droite sont de 10 et de 15 mm respectivement. Sur la marge gauche de l'ôle « ka » [1] est inscrit « sva », la première syllabe du mot « svasti ». Le nombre de lignes varie entre 6 et 8; il y a en moyenne 40 akṣara par ligne. L'angle inférieur droit est brisé, créant ainsi une lacune d'environ 3 akṣara sur une et parfois deux lignes. La première ligne de l'ôle « kā » [2] est effacée dans la photocopie dont nous nous sommes servi. Le ms est inscrit en caractères singhalais; l'écriture est meilleure que celle du ms S. Il y a deux trous d'enfilage. Il est probable que le ms date de la fin du XIXe siècle ou même du début du XXe siècle. Le texte est meilleur dans ce ms.

Dans l'édition, nous avons donné en note non seulement les variantes, mais aussi toutes les particularités des deux mss, pour permettre à un éditeur intéressé de rétablir le texte tel qu'il paraît dans les deux mss.

9. Notre traduction de la *JBL* en français vise à être littérale, renonçant à rendre (tous) les effets rhétoriques de l'original que le lecteur constate au premier abord : symétries mais effort pour éviter la monotonie.

10. Nous donnons en appendice la liste des noms botaniques des arbres de la Bodhi mentionnés dans le texte (appendice 2), et le tableau des dix mètres dans lesquels sont composées les trente-quatre stances du poème (appendice 1). Il en ressort que Dhammakitti a donné la

(1) Voir appendice 3.

préférence à la vasantatilakā qui est très en vogue. Rare au contraire est la rukmavatī/campakamālā de la stance 12, dont les efforts sonores donnent l'impression d'une danse.

11. Avant de terminer cette brève présentation de la *JBL*, nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont apporté leur aide pour réaliser ce travail. Nous exprimons toute notre gratitude à Mme Colette Caillat, professeur à l'Université de Paris qui dirige l'Équipe de Recherche Associée au CNRS 94, de Philologie bouddhique et jaïna, d'avoir eu l'amabilité extrême de diriger ce travail et nous donner de précieux conseils et suggestions. De même, nous sommes très reconnaissant à Jean Filliozat qui a eu la gentillesse de mettre au point la traduction française du texte tout en nous apportant les commentaires sur les mots significatifs y compris les noms botaniques; nous le remercions tout particulièrement d'avoir eu l'amabilité de nous confier la préparation d'un catalogue descriptif des mss singhalais conservés à la Bibliothèque Nationale, projet qui nous a permis de découvrir le texte de la *JBL*. Nos remerciements vont aussi à Mme Jacqueline Filliozat, Membre de l'École Française d'Extrême-Orient, qui a bien voulu nous procurer la photocopie du ms A de la *JBL* de Sri Lanka par l'intermédiaire de M. T. B. Dissanayake, et grâce à la bonne volonté du Vénérable Talalle Dhammānanda Nāyaka Thera de Śrī Jayaśekharārāmaya, Kuppiyawatta, Colombo. Nous devons également remercier Mlle Marie-Rose Séguy, alors conservateur en chef de la Division des Manuscrits orientaux du Département des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale, d'avoir eu l'obligeance de nous accorder les facilités nécessaires pour travailler sur les mss singhalais en vue d'en préparer le catalogue auquel nous avons fait allusion ci-dessus. Nous remercions finalement le personnel de la Division des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale pour tous les services qu'il nous a rendus dans le cadre de ce travail. Nous exprimons notre gratitude aux bibliothécaires de l'Institut de Civilisation Indienne qui nous apportent constamment leur aimable concours.

Jinadasa LIYANARATNE.

Ville-d'Avray, octobre 1981.

BIBLIOGRAPHIE

(L'astérisque signale les catalogues où la *JBL* n'est pas recensée, et les histoires de la littérature pālie où elle n'est pas mentionnée du tout.)

*Adikaram E. W., 1. *Descriptive catalogue of the Pali manuscripts in the Adyar library*, Madras, 1947.

— 2. *Early History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, Réimpr. 1953.

Alwis James de, *A descriptive catalogue of Sanskrit, Pali and Sinhalese literary works of Ceylon*, Vol. 1, Colombo, 1870, cité par Janert.

Bandaranayaka W. M. *et al.*, A glossary of Sinhalese and Tamil names of the plants of Sri Lanka, *The Sri Lanka Forester*, Vol. XI, nos. 3 and 4 (new series), January-December 1974.

Bareau André, 1. *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens: de la quête de l'Éveil à la conversion de Sāriputra et de Maudgalyāyana*, EFEO, Paris, 1963.

— 2. *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques de Ceylan*, Institut Français d'Indologie, Pondichéry, 1957.

*Barnett L. D., 1. *A Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pali and Prakrit Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1892-1906*, Londres, 1908.

— 2. *A Supplementary Catalogue of the Sanskrit, Pali and Prakrit Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1906-1928*, Londres, 1928.

*Bell H. C. P., List of Sinhalese, Pali and Sanskrit Books in the Oriental Library, Kandy, *JPTS*, Londres, 1882, p. 38-45.

*Bendall Cecil, *Catalogue of Sanskrit, Pali and Prakrit Books in the British Museum acquired during the years 1876-1892*, Londres, 1893.

Blok J., *Madhurārthaprakāśinī nāma Bodhivaṃsasannaya*, 1891, cité par Godakumbura 2.

*Bode Mabel Haynes, *The Pali Literature of Burma*, Royal Asiatic Society, Londres, 1909.

Boisselier Jean, *Ceylan (Sri Lanka)*, Archaeologia Mundi, Éditions Nagel, Genève, 1980.

Buddhadatta A. P., *Theravādī Bauddhācāryayō*, Colombo, 1960.

Codrington H. W., The Gampola Period of Ceylon History, *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, 1933, nº 86, Parts I-IV, Colombo, 1934, p. 260-309.

Cœdès George, *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, 1964.

Coomaraswamy Ananda, *Mediaeval Sinhalese Art*, New York, 1956.

*Dahlgren E. W., Pali Manuscripts at Stockholm, *JPTS*, 1883, p. 150-151.

Dhammaratana Baddegama Kīrtti Śrī (éd.), *Siṃhala Bodhivaṃsaya*, 1933, cité par Godakumbura 2.

Dhammārāma P. S., Dhammapada (texte et trad.), *BEFEO*, tome LI, fasc. 2, Paris, 1963, p. 239-319.

Dharmārāma Ratmalānē Dharmakīrti Śrī (éd.), 1. *Dharmapradīpikāva*, Peliyagoda, 1927.

— 2. *Mahābodhivaṃsa-granthipadavivaraṇaya*, 1910, cité par Godakumbura 2.

*Fausböll V., Catalogue of the Mnadalay Manuscripts in the India Office Library, *JPTS*, 1896, p. 1-52.

*Feer Léon, List of Pali Manuscripts in the Bibliothèque Nationale, Paris, *JPTS*, 1882, p. 32-33.

Filliozat Jean, 1. Sur le domaine sémantique de Puṇya, dans, *Indianisme et Bouddhisme*, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte, Institut Orientaliste de Louvain, 1980.

— 2. Compte rendu sur Odette Viennot, *Journal Asiatique*, tome CCXLII, fasc. nº 3-4, 1954, p. 437-440.

*Frankfurter, List of Pali Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford, *JPTS*, 1882, p. 30-31.

Geiger Wilhelm (éd.), 1. *Cūlavaṃsa*, Vol. I, PTS, Londres, 1925.

— 2. *Ibid.*, Vol. II, PTS, Londres, 1927.

— 3. *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, éd. Bechert Heinz, Wiesbaden, 1960.

— 4. *The Mahāvaṃsa*, PTS, Londres, 1908.

* — 5. *Pali Literature and Language*, Authorised English trans. by Batakrishna Gosh, Calcutta, 1956.

*Godakumbura C. E., 1. *Catalogue of Ceylonese Manuscripts*, The Royal Library, Copenhague, 1980.

— 2. *Sinhalese Literature*, Colombo, 1955.

Gombrich Richard, The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition, Balasooriya Somaratna *et al.* (éd.), *Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula*, Gordon Fraser, Londres, 1980, p. 62-72.

Gunasekera Henry M., *Catalogue of Pāli, Siṅahlese, and Sanskrit Manuscripts in the Colombo Museum Library*, Colombo, 1901, cité par Janert.

*Haas Ernst, *Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum*, Londres, 1876.

Hardy E. (éd.), *The Aṅguttara Nikāya*, Part V, PTS, Londres, 1900.

*Hoerning, 1. List of (Pali) Manuscripts in the British Museum, *JPTS*, 1883, p. 133-144.

— 2. List of Pali Manuscripts in the British Museum, acquired since 1883, *JPTS*, 1888, p. 108-111.

Horner I. B. (éd.), 1. *Madhuratthavilāsinī nāma Buddhavaṃsaṭṭhakathā*, Oxford University Press, Londres, 1946.

— 2. Some Notes on the *Buddhavaṃsa* Commentary *(Madhuratthavilāsinī) Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula*, Balasooriya Somaratna *et al.* (éd.), Gordon Fraser, Londres, 1980, p. 73-83.

Janert Klaus Ludwig, *An Annotated bibliography of the catalogues of Indian manuscripts*, Part 1, Wiesbaden, 1965.

Jayawickrama N. A. (éd.), *Buddhavaṃsa and Cariyāpiṭaka*, PTS, Londres, 1974.

Karuṇātilaka D. D. (éd.), *Cūlabodhivaṃsaya*, Kägalla, 1923, cité par Godakumbura 2.

Kaviratna Kaviraja Umesachandra Gupta, *Vaidyakaśabdasindhu*, Calcutta, 1894.

Lamotte Étienne, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain, 1958.

*Law Bimala Churn, 1. *A History of Pali Literature*, Vol. I (Varanasi), s.d. (1933).

— 2. *Ibid.*, Vol. II, Varanasi, 1974.

Lefmann S. (éd.), *Lalitavistara*, Halle, 1902, Réimpr. 1977, Halle.

Malalasekera G. P., 1. *The Pali Literature of Ceylon*, Londres, 1928.

— 2. (ed.), *Vaṃsatthappakāsinī*, PTS, Londres, 1935.

Mudiyanse Nandasena, *The Art and Architecture of the Gampola Period (1341-1415 A.D.)*, Colombo, s.d.

Nadkarni K. M., *Indian Materia Medica*, 2 Vols, Bombay, 1976.

Ñāṇavimala Kiriällē, *Saddharmālaṅkāraya*, Colombo, 1948.

Nicholas C. W. et Paranavitana S., *A Concise History of Ceylon*, Colombo, 1961.

*Oldenberg Hermann, Catalogue of Pali Manuscripts in the India Office Library, appendix to the *JPTS*, 1882, p. 59-128.

Paranavitana S. 1. (éd.), *Epigraphia Zeylanica*, Vol. IV, Part 2, Londres, 1935.

— 2. Mahayanism in Ceylon, *Ceylon Journal of Science* (Section G), Vol. 2, N° 1, décembre 1928, p. 35-71.

Rahula Walpola, 1. *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1966.

— 2. L'idéal du Bodhisattva dans le Theravāda et le Mahāyāna, *Journal Asiatique*, tome CCLIX, 1971, p. 63-70.

Raison Alix, *La Harīta Saṃhitā*, texte médical sanskrit avec un index de nomenclature āyurvédique, Institut Français d'Indologie, Pondichéry, 1974.

Regamey C., Manuscrits sur feuilles de palmier : Les manuscrits indiens et indochinois de la section ethnographique du Musée historique

de Berne — catalogue descriptif, *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern. Ethnographische Abteilung.* XXVIII Jahrgang 1948. Bern 1949, p. 40-62.

Renou Louis et Filliozat Jean, *L'Inde classique*, tome II, Paris, 1953.

Rhys Davids T. W., 1. *List of Pali, Sinhalese and Sanskrit Manuscripts in the Colombo Museum, *JPTS*, 1882, p. 46-58.

— 2. *List of Pali Manuscripts in the Cambridge University Library, *JPTS*, 1883, p. 145-146.

— 3. *List of Pali Manuscripts in the Copenhagen Royal Library, *JPTS*, 1883, p. 147-149.

— et Carpenter J. E. (éd.), *Dīgha Nikāya*, Vol. II, PTS, Londres, 1903.

Saddhānanda Nedimāle (éd.), Saddhammasaṅgaha, *JPTS*, 1890, p. 21-90.

Saddhātissa Bentara (éd.), *Pūjāvaliya*, 1930, cité par Sannasgala.

Samaranayaka D.P.R. (éd.), *Nikāyasaṃgrahaya*, Colombo, 1966.

Sannasgala P. B., *Siṃhala Sāhityavaṃśaya*, Colombo, 1964.

Senart E. (éd.), *Mahāvastu*, 3 vol, Paris, 1882-1897.

*Silva W. A. de, *Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum*, Vol. I, Colombo, 1938.

Somadasa K. D., 1. *Laṅkāvē puskoḷapot nāmāvaliya*, Vol. I, Colombo, 1959.

— 2. *Ibid.*, Vol. II, Colombo, 1964.

Strong S. Arthur (éd.), *Mahābodhivaṃsa*, PTS, Londres, 1891.

Sumaṅgala Sūriyagoḍa (éd.), *Dhammapada*, PTS, Londres, 1914.

Vācissara Devundara (éd.), *Sanna sahita mahapiritpotvahansē*, Colombo, 1959.

Viennot Odette, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Paris, 1954.

Warder A. K., *Pali metre*, PTS, Londres, 1967.

Warren Henry C., Pali Manuscripts in the Brown University Library at Providence, R.I., U.S., *JPTS*, 1885, p. 1-4.

*Wickremasinghe D. M. de Z., *Catalogue of the Sinhalese manuscripts in the British Museum*, Londres, 1900.

Zoysa Louis de, 1. *A Catalogue of Pāli, Siṅhalese and Sanskrit Manuscripts in the Temple Libraries of Ceylon*, Colombo, 1885, cité par Janert.

— 2. *Reports on the Inspection of Temple Libraries* (in Ceylon), Colombo, 1875, cité par Janert.

ABHINĪHĀRADĪPANĪ NĀMA JINABODHĀVALĪ

namo buddhāya[1].

natvā vatthu-ttayaṃ[2] sammā sattānaṃ hitam āvahaṃ /
aṭṭhavīsati buddhe ca tesaṃ bodhi-mahīruhe[3] // 1 //

tesu disvāna sambuddhe[4] sabbe dīpaṅkarâdike[5] /
sammā-sambodhi-y-atthāya[6] pūjayitvā yathā-balaṃ // 2 //

kataṃ[7] no muninā[8] tesu dassento paṇidhim ahaṃ[9] /
vandituṃ te karissāmi jinabodhāvaliṃ[10] subhaṃ[11] // 3 //

yo sattapaṇṇi-taru-rāja-varassa yassa
mūle nisajja sugato sugato sugattaṃ[12] /
patto 'si taṃ akhila-loka-sivaṃ karantaṃ[14]
taṇhaṅkaraṃ[15] paṇame[16] pavaraṃ dumindaṃ[17] // 4 //

saṃsāra-sindhu-gata-m-uttaraṇāya satte
yo buddhabhāvam agamāsi nisajja yasmiṃ /
medhaṅkara-vhaya[18]-mahā-sugatañ ca tañ ca
niccaṃ namāmi vara-kiṃsuka[19]-bodhi-rājaṃ // 5 //

yo[20] sabba-satta-hita-hetu munindabhāvaṃ[21]
patto nisajja vara-pipphali-bodhi-mūle /
tañ cār' udārā[22] saraṇaṅkara[22a]-nāma-nāthaṃ
saddhiṃ dumena sirasā paṇamāmi[23] niccaṃ // 6 //

bodhiṃ gataṃ pipphali-bodhi-mūle
dīpaṅkaraṃ[24] yaṃ[25] sugataṃ sumedho /
disvā sa-dehen' abhipūjayitvā[26]
patthesi jenāya namo[27] jinattaṃ[28] // 7 //

(1) S. namassamantabhaddhrāya. (2) S. vatthuttasam. (3) S. aṭṭhavīsatimebuddhevatesaṃbodhimahīruhe. (4) A. et S. saṁbuddhe. (5) A. dīpaṃkarāpe ; S. dīpaṃkarādike. (6) A. saṃbodhisatthāya ; S. saṁbodhisatthāya. (7) S. katan. (8) S. muṇinā. (9) A. et S. paṇidhīmahaṃ. (10) S. jinabodhāvalī. (11) S. susaṃ. (12) S. mūlenisajjasugatosuyattaṃ. (14) A. et S. tannakhilaloka°. (15) A. et S. taṇhaṃkaram. (16) A. paname. (17) A. munindaṃ. (18) A. et S. medhaṃkara°. (19) S. kiṃsukha°. (20) S. so. (21) S. muṇinda°. (22) S. cārūdārū° corrigé en cārūdāra° (22a) A. et S. saraṇaṃkara. (23) A. panamāmi. (24) A. lacune entre « dīpaṃka » et « sugataṃ » en raison de la brisure de l'ôle ; S. dīpaṃkaraṃ. (25) S. saṃ. (26) S. sa- deheṇahi ; jūjayitvā corrigé en pūjayitvā. (27) A. name. (28) A. jinaṃtaṃ.

bodhiṃ pattā visuddham uttama-mataṃ taṃ sālakalyāṇiyaṃ[29]
disvā yaṃ vijitāvi-nāma-pavaro[30] yo[31] cakkavattī tadā /
pūjetvān' aneka-dāna-vidhinā[32] patthesi sabbaññutaṃ
vande 'haṃ bhava-bhoga-daṃ taru-varaṃ koṇḍañña-nāthañ ca
taṃ // 8 //

buddho nāga-dumamhi[33] maṅgala-jino[34] yo[35] buddhabhāv'atthikaṃ[36]
disvā taṃ suruci-vhayaṃ dvija-varaṃ[37] ñatvā 'ssa-m-ajjhāsayaṃ /
buddho 'yaṃ bhavatī ti dīpayi tato majjhe surindâdinaṃ[38]
santaṃ taṃ sugatañ ca bodhim[39] atulaṃ vandām' ahaṃ santataṃ // 9 //

nāg'agga-mūlam[40] abhigamma[41] nisajja bodhim
pattaṃ yam ikkha sumanaṃ[42] atulo phanindo[43] /
patthesi bodhim amalaṃ mama sijjhatū 'ti
taṃ bodhi-rukkham api taṃ sugatañ ca vande[44] // 10 //

saddhamma-rājatt' abhipatthi[45] yaṃ muniṃ[46]
disvâtideva-vha-dvijo[47] mahāyaso /
nāg'agga-mūlamhi[48] jinattataṃ gataṃ
sāre rataṃ[49] revatā taṃ muniṃ[50] name // 11 //

sobhita-nāthaṃ nāg'agga-mūle[51]
patta-subodhiṃ pekkha dvijo so /
patthayi[52] bodhiṃ katv' abhipūjaṃ[53]
sādhu name[54] 'haṃ tañ ca munindaṃ[55] // 12 //

anomadassî[56] ti varaṃ yasassinaṃ
jinatta-patt' ajjuna-bodhiyaṃ subhaṃ /
samekkha yaṃ bhūtapatī 'ti tan tadā
namāmi taṃ patthayi bodhim uttamaṃ // 13 //

samadhigata[56a]-jinattaṃ soṇa-rukkhassa[57] mūle
pavara-paduma-nāthaṃ pekkha yaṃ[58] tassa sammā /
mig'adhipati[59] jinattaṃ patthayī[60] pūjayitvā[61]
mama siras' abhivande taṃ munindañ ca bodhiṃ // 14 //

(29) A. °kalyāniyaṃ. (30) S. vijitāviṇāma°. (31) A. so. (32) A. pūjetvānamaneka°; S. pūjetvāṇaneka°. (33) S. nāṅga°. (34) A. maṅgala°; S. maṃgala°. (35) S. ye. (36) S. buddhabhāvatthitaṃ. (37) S. dvajavaraṃ après correction de dvāja° en dvaja°. (38) A. et S. sirindādinaṃ. (39) S. niggahita après « bodhi » est radié. (40) A. nāgāgamūla°; S. nāṅgāṅga°. (41) A. « ga » dans « abhigamma » est ajouté au-dessous de la l. (42) S. sumaṇaṃ. (43) A. « ni » dans « phanindo » est ajouté au-dessous de la l. (44) A. Lacune entre « bodhirukkhama » (ôle ka [1]^b, l. 8) et « jinattataṃgataṃsārevataṃ » de la stance suivante (ôle kā [2], l. 2), la 1re l. de l'ôle étant effacée dans la photocopie. (45) S. saddhammarājittabhipatti. (46) S. muṇiṃ. (47) S. svātīdevavha°. (48) S. nāggamūlamhi. (49) A. et S. sārevataṃ. (50) S. muṇin. (51) A. nāgagamūle; S. nāggamū. (52) A. patthasi; S. pattasi. (53) S. kakvabhijam, « katva », modifié en « kakva ». (54) S. sāsādhunamohaṃ. (55) S. muṇindaṃ. (56) S. 1er « s » est ajouté au-dessous de la l. (56 *a*) S. samadi°. (57) A. sona°; S. sonarūkkhassa°. (58) A. yan. (59) A. et S. magadhipati. (60) A. satthayi. (61) S. pūrayitvā.

atthāya[62] bodhim abhipatthayi yaṃ munindaṃ[63]
disvāna[64] ciṇṇavasi[65] vippa-tapo-dhan'indo[66] /
tañ cāru-sona-taru-mūl' avabuddha-bodhiṃ[67]
vandāmi sārada-nārada-nāma-nāthaṃ // 15 //

pattaṃ[68] visuddha-jinataṃ salaḷa-vhayamhī[69]
yaṃ pekkha dhīsā jaṭila-vhaya-raṭṭhiko[70] so /
buddho bhaveyyam iti taṃ abhipatthayittha[71]
vandāmi tañ[72] ca padumuttara-nāma-nāthaṃ[73] // 16 //

bodhiṃ nīpa-dume sumedha-sugato jetvā sa-sen'antakaṃ
patto uttara-māṇavaṃ[74] varataraṃ sabbaññutaṃ patthayaṃ /
disvā hessat' anāgate[75] avaca yo buddho tu yaṃ[76] sāradaṃ
vande 'haṃ sirasā sadā muni-varaṃ[77] saddhiṃ dumindena[78] taṃ // 17 //

bodhiṃ pasatthatarā patthayi yaṃ munindaṃ[79]
pūjetva[80] sattaratana-vhaya-cakkavattī /
taṃ veḷu-rukkham upagamma nisajja[81] tamhī
lok'aggataṃ gatā namāmi sujāta-nāthaṃ // 18 //

yañ[82] cār'udāra-piyadassi-jinaṃ jinattaṃ
pattaṃ[83] samekkha kakudha-vhaya-bodhi-mūle[84] /
buddhattā[85] patthi[86] dvija-vaṃsaja-kassapo[87] so
taṃ santatan tā jinā bodhi-taruñ ca vande // 19 //

sabbaññutatta-gatā campaka-pādapamhī
sabb' atthadassi[88]-pavaraṃ munim atthadassiṃ /
disvāna[89] patthayi jinattam isī susīmo
taṃ buddha-seṭṭham api tañ[90] ca tarun name 'haṃ // 20 //

āsiṃsayitvāna[91] visuddha-bodhiṃ
devâdhipo[92] pūjayi yaṃ munindam[93] /
taṃ bimbijāla-vhaya-bodhi-mūle[94]
bodhiṃ gataṃ[95] tan[96] namāmi dhammadassiṃ // 21 //

(62) A. et S. atthāyi. (63) S. muṇindaṃ. (64) S. disvāṇa. (65) S. cinnacasi ; A. lacune entre « disvāna » et « ṇavasi » en raison de la brisure de l'ôle. (66) S. vippatabodhanīndo. (67) A. °sonatarumūlavabuddhi bodhiṃ ; S. tañcārūsoṇataramūlabuddhibodhi. (68) A. lacune due à la brisure de l'ôle, commence : « ṃvisuddha° » ; S. saptam. (69) A. salalavhayamhi. (70) S. jaṭilavharaṭṭhiko. (71) A. et S. °tamaṃmabhipatthayittha. (72) A. taṃ. (73) S. « nātaṃ » corrigé en « nāthaṃ ». (74) S. mānavaṃ. (75) A. et S. °anāṅgate. (76) A. tayaṃ. (77) S. muṇivaraṃ. (78) S. « dumiṇindena » corrigé en « dumindena ». (79) S. muṇindaṃ. (80) A. pūjetta ; S. pūjettha. (81) S. ṇisajja. (82) S. yan. (83) A. patthaṃ. (84) S. kakuḍavhaya°. (85) A. et S. buddhattha ; S. « ddha » dans « buddhattha » est ajouté au-dessous de la l. (86) A. pattha. (87) S. dvijavaṃsakajassapo. (88) S. sabbatthadassiṃ ; omet : pavaraṃ munim atthadassiṃ. (89) S. disvāṇa. (90) A. taṃ. (91) S. āsimsayitvāṇa. (92) S. devādipo ; « si » radié et mis entre parenthèses devant « devādipo ». (93) S. muṇindaṃ. (94) A. ṁbiṁbijāla° ; S. biṁbijāla°. (95) A. « ga » dans « gataṃ » est ajouté au-dessous de la l. (96) A. taṃ.

disvāna[97] yaṃ jina-varaṃ vara-bodhi-rajjaṃ
pattaṃ sudullabhataraṃ kaṇikāra-mūle[98] /
atthāya maṅgala-isī[99] paṇidhesi[100] bodhiṃ
siddhattha[101]-nāmam asamaṃ paṇame[102] jinan taṃ // 22 //

sucitara-kula-jāto rāja'sī so sujāto
pavara-dasa-balattam[103] patthayī yaṃ[104] mahitvā /
asana-vara-dumasmiṃ[105] buddhā tissâbhidhānaṃ
niratā name[106] munindaṃ taṃ dumindena[107] saddhiṃ // 23 //

sambodhi-ñaṇ'adhigatâmalakâga[108]-mūle
disvāna[109] yaṃ muni-varaṃ[110] vijitāvi-rājā[111] /
pūjesi bodhim atulam paṇidhāyamāno
taṃ phussa-buddham api tañ[112] ca tarun namāmi // 24 //

buddhatta[113]-pattā vara-pāṭali-bodhi-mūle
sabb'attha-tattha-suvipassi[114] vipassi-nāthaṃ[115] /
pūjetva[116] patthayi jinatt' atuloragindo[117]
taṃ suddha-buddham api tañ[118] ca name dumindaṃ // 25 //

arindamo rāja-varo yasassī[119]
disvāna yaṃ[120] patthayi buddhabhāvaṃ /
taṃ puṇḍarīka-vhaya-bodhi-mūle[121]
name sikhiṃ sādhu[122] gataṃ jinattaṃ // 26 //

yaṃ sāla-cāru-taru-mūl'[123] avabuddha-bodhiṃ
disvā sudassana-mahīpati bodhi-ñāṇaṃ[124] /
patthesi sādhu mama sijjhatu[125] 'nāgate[126] 'tī
taṃ santā vessabhum ananta[127]-jinañ[128] ca vande // 27 //

sirīsa-bodhimhi[129] gataṃ jinattaṃ
samekkha yaṃ khema-narâdhipo so /
apūji[130] bodhiṃ paṇidhāyamāno[131]
name sadā[132] taṃ kakusandha-buddhaṃ // 28 //

disvā[133] jinaṃ yaṃ paṇidhesi[134] bodhiṃ
jen'atthiko pabbatako narindo /
yaññaṅga-bodhimhi[135] jinattā pattaṃ
namāmi koṇāgamanaṃ jinan taṃ // 29 //

(97) S. jisvāna. (98) A. et S. kanikārao. (99) A. maṅgalao; S. maṃgalao; A. et S. oisiṃ; A. « ttha » radié entre « i » et « siṃ » dans le mot « isiṃ ». (100) A. panidhesi; S. janidesi. (101) S. siddhatta. (102) A. et S. paname. (103) A. « sa » dans « dasabalao » est ajouté au-dessous de la l. (104) S. saṃ. (105) S. « āsanao » corrigé en « asanao ». (106) A. et S. nama; A. lacune entre « munindaṃ » et « mindena » en raison de la brisure de l'ôle. (107) S. 1er « n » dans « dumindena » est ajouté au-dessous de la l. (108) A. et S. sambodhio; A. ñāno; S. omalakāya. (109) S. disvāṇa. (110) S. muṇivaraṃ. (111) A. vijitaṃvirājā, vijitaṃ est ajouté au-dessous de la l. (112) S. taṃ. (113) A. buddhatthao. (114) S. supassi. (115) S. nātha. (116) S. pūje pūjetvā. (117) A. jinatthatuloragindo; S. oatuloraṅgindo. (118) A. taṃ. (119) A. yasassiṃ. (120) S. ya. (121) A. et S. puṇḍarikavhayao. (122) S. sādu. (123) S. sālacārūtarūmūlo. (124) A. oñānam. (125) S. sijjatu. (126) S. 'nāṅgate. (127) S. vessabhunamantajinañca. (128) A. jinaṃ. (129) S. siribodhimhi. (130) S. āpūji. (131) A. panidhāyamāno. (132) S. sasadā. (133) A. savā. (134) A. panidhesi; S. paṇidesi. (135) A. yaññaṃṅgao; S. yajñaṅgao.

vara-dvija-kula-jāto māṇavo jotipālo
paṇidhim akari disvā yaṃ jinaṃ buddhabhāvaṃ[136] /
ruciratara-jinattaṃ pattā nigrodha-mūle
satatam abhiname 'haṃ[137] kassapaṃ tañ[138] ca bodhiṃ // 30 //

evaṃ yo lokanātho[139] sa-bhaya-calatare[140] saṃsaranto bhavasmiṃ
disvā buddhe jinatte satata-rata-mano[141] pāramī[142] pūrayitvā /
patto assattha-mūle nikhila-sukha-padaṃ buddha-rajjaṃ[143], ti suddhaṃ
vande tañ câpi bodhiṃ hata-durita-tamaṃ[144] gotamaṃ nāma nāthaṃ
// 31 //

iti aṭṭhavīsati jinabodhi[145]-vandan'atthāya katā abhinīhāradīpanī nāma[146] jinabodhāvalī samattā[147].

itthaṃ[148] visuddha-jinabodhi-paṇāma-hetu[149]
evaṃ[150] mayā racayatā[151] kusalaṃ citaṃ[152] yaṃ
tejena tassa bhava-nissita-sabba-jantu
santiṃ bhajantu juti-jāti-bhave bhavam 'pi // 32 //

puññen' anena[153] yasa-teja-dhanī surūpī
dīghāyu-ñāṇa[154]-kula-sīla-balī-y-arogī[155] /
saddhorukāru suvaco[156] sa-paratthakāmī
hessāmi dānapati yāva[157] jino bhavāmī // 33 //

gāthā tettiṃsato vā 'tha pañca[158] paññāsa-gandhato[159] /
niṭṭhitan 'ti[160] kataṃ me 'yaṃ jinabodhāvaliṃ subhaṃ // 34 //

jinabodhāvalī[162] samattā[163]. siddhir astu. subham astu. ārogyam astu. mē pinin[164] lovturā budu vemvā[165].

(136) S. buddhabhāvā. (137) S. sasatatamabhinamehaṃ. (138) A. taṃ. (139) A. « ka » dans « lokanātho » est ajouté au-dessous de la l. (140) S. sasabhaya°. (141) A. °rathamano. (142) S. pāmī. (143) A. °rajjan. (144) A. « hataduritataraṃ » corrigé en « hataduritatamaṃ » en ajoutant « maṃ » au-dessous de la l. (145) A. et S. jinabodhā. (146) A. lacune entre « °dīpanī » et « jinabodhāvalī » en raison de la brisure de l'ôle ; S. nama. (147) A. sa mattaṃ ; S. samāptaṃ. (148) S. ittha. (149) A. panāmanāhetu. (150) S. vam. (151) A. et S. racatā. (152) A. lacune entre « kusalaṃ cit° » et « tejena » en raison de la brisure de l'ôle ; S. kusalāvitaṃ. (153) S. puññeṇanena. (154) A. ñāna. (155) S. balayarogī. (156) S. cace. (157) S. yāvi. (158) fin du ms S. (159) A. °gandhako. (160) A. à peine lisible. (161) A. à peine lisible. (162) A. jinabodhā. (163) A. samāptam. (164) A. piniṃ. (165) A. budu vemmā.

ABHINĪHĀRADĪPANĪ OU JINABODHĀVALĪ

Salutation au Buddha

1. Après avoir salué la triade des Réalités[1] qui apporte parfaitement le bien aux êtres, les vingt-huit Buddha et leurs arbres de l'Éveil,

2-3. en faisant voir le Vœu fait par notre Sage après que, parmi eux, il eut vu les Complètement-Éveillés à commencer par Dīpaṅkara, et leur eut fait hommage autant qu'il était possible, en vue du Parfait et Complet Éveil, je vais composer la belle *Jinabodhāvalī*.

4. Ce bienheureux Sugata, assis au pied du meilleur des rois des arbres Sattapaṇṇi, atteignit l'état de Sugata : je salue ce Taṇhaṅkara, propice au monde entier, et cet excellent chef d'entre les arbres.

5. Lui qui parvint à l'état de Buddha pour sauver les êtres qui se trouvent dans l'océan de la transmigration : je salue sans cesse ce grand Sugata appelé Medhaṅkara et le roi des arbres de la Bodhi, l'éminent Kiṃsuka sous lequel il s'était assis.

6. Lui qui, raison d'être de ce qui est salutaire à tous les êtres, atteignit l'état de chef des Sages, après s'être assis au pied du noble arbre de la Bodhi, le Pipphali : je salue sans cesse de la tête cet aimable et excellent Protecteur nommé Saraṇaṅkara ainsi que cet arbre.

7. Sumedha, ayant vu le Sage Dīpaṅkara qui parvint à l'Éveil au pied de l'arbre de la Bodhi Pipphali l'adora de tout son corps et aspira à l'état de Jina : salutation à cet adorateur de Jina.

8. Le cakkavattī excellent du nom de Vijitāvī après avoir vu celui qui a atteint l'Éveil, le très pur, estimé le plus grand, qui a [pour arbre] l'heureux Sāla[2], après avoir, alors, fait l'hommage par le rite des dons multiples, aspira à l'Omniscience : je salue l'éminent arbre qui donne les biens de l'existence et ce Protecteur Koṇḍañña.

(1) La référence est aux trois refuges de Buddha, Dhamma (Doctrine) et Saṅgha (Communauté). Cf. *The Mahāvaṁsa*, éd. Wilhelm Geiger, PTS, Londres, 1908, 12.28 ; *Cūlavaṁsa*, éd. Geiger, vol. II, PTS, Londres, 1925, 85.48.

(2) Même la *Madhuratthavilāsinī* n'explique cet arbre que par l'expression « sālakalyāṇirukkho bodhi » (éd. P.T.S., Oxford University Press, 1946, p. 140). Il est permis de se demander si kalyāṇiya n'est pas une épithète du mot sāla.

9. Éveillé sous l'arbre Nāga, le Jina Maṅgala, lui qui ayant vu l'éminent deux-fois-né appelé Surucī désireux d'atteindre l'état de Buddha, et ayant connu son intention, annonça au milieu du chef des dieux et des autres [divinités] : « Celui-ci devient Buddha » : je vénère sans relâche ce calme Sugata et cet incomparable arbre de la Bodhi.

10. Le roi-serpent Atula, ayant vu ce Sumana qui s'approchant du premier des [arbres] Nāga et s'asseyant à son pied avait atteint l'Éveil, aspira à l'Éveil pur en disant « Puissé-je avoir succès! » : je vénère aussi cet arbre de la Bodhi et ce Sugata.

11. Il aspira à la souveraineté de la Bonne Loi le deux-fois-né, à la grande gloire, appelé Atideva, après avoir vu ce Sage qui est parvenu à l'état de Jina au pied du premier des [arbres] Nāga : ce Sage-là, Revata attaché à l'Essentiel, je le salue!

12. Ce deux-fois-né ayant vu le Protecteur Sobhita qui a atteint le Bon Éveil au pied du premier des [arbres] Nāga, aspira à l'Éveil après l'avoir honoré : oui, je salue de même ce chef des Sages.

13. Le « chef des Bhūta »[1] ayant observé celui qui a le nom Anomadassī, éminent, glorieux, qui a atteint l'état de Jina sous le bel arbre de Bodhi Ajjuna, aspira alors à l'Éveil suprême : je le salue.

14. Cet éminent Protecteur Paduma parvenu à l'état de Jina au pied de l'arbre Soṇa, le roi des animaux l'ayant observé et l'ayant honoré justement, aspira à l'état de Jina : je salue de la tête ce chef des Sages ainsi que cet arbre de la Bodhi.

15. Ce chef des Sages que le maître accompli, chef des riches en l'ascèse brahmanique[2] vit [si bien qu'il] aspira à la Bodhi pour but, celui-là je le salue, le Protecteur nommé Nārada, donneur de l'Essentiel, dont l'Éveil est devenu conscient au pied du charmant arbre Soṇa.

16. Le Seigneur spirituel arrivé à l'état pur de Jina sous [l'arbre] appelé Salaḷa[3], le Raṭṭhika[4] nommé Jaṭila l'ayant vu y aspira lui-même disant « Puissé-je devenir Buddha ! » : je vénère ce Protecteur nommé Padumuttara.

17. Le Sugata Sumedha qui avait atteint l'Éveil sous l'arbre Nīpa après avoir vaincu la Mort avec ses troupes, vit le noble jeune Uttara aspirant à l'Omniscience, et prononça « Il deviendra Buddha dans l'avenir » : je salue sans trêve, de la tête, lui, le bien accompli, le Sage excellent, avec le chef d'entre les arbres.

(1) La *Madhuratthavilāsinī* (p. 175) et le *SDL* (p. 74) interprètent Bhūta comme yakkha.

(2) vippa-tapo-dhan'indo, skr. vipratapodhanendra.

(3) D'après le *Vaidyakaśabdasindhu*, Calcutta, 1894, compilé par Kavirāja Umeśachandra Gupta Kaviratna, *sallakī* (pāli *sallakī*) correspond à *salalī*. *Sallakī* est identifiée comme *Boswellia serrata* Roxb. Est-ce le même arbre que *salaḷa*... ?

(4) Ordinairement, *raṭṭhika* veut dire habitant. Le mot signifie également « résident », fonctionnaire du gouvernement, ce qui est plutôt le sens ici.

(5) Ou l'arbre de la Bodhi.

18. Ce chef des Sages qui aspira vers l'Éveil[5] si digne de louange, auquel le cakkavattī appelé Sattaratana rendit hommage, je salue ce Protecteur Sujāta qui, après s'être rendu à l'arbre Veḷu, s'étant assis là, arriva à la suprématie sur le monde.

19. Cet aimable et excellent Jina Piyadassī parvenu à l'état de Jina au pied de l'arbre de l'Éveil appelé Kakudha, Kassapa, né dans une lignée de deux-fois-nés, l'ayant observé, aspira à l'état de Buddha : je salue sans relâche ce Jina et l'arbre de la Bodhi.

20. Après avoir vu le Sage Atthadassī, excellent parmi les Tout-clairvoyants, qui a atteint l'Omniscience sous l'arbre Campaka, le ṛṣi Susīma aspira à l'état de Jina : je salue également et ce meilleur des Buddha et cet arbre.

21. Après avoir désiré l'Éveil extrêmement pur, le roi des dieux honora le chef des Sages qui avait atteint l'Éveil au pied de l'arbre de la Bodhi appelé Bimbijāla : je salue ce Dhammadassī.

22. Après avoir vu l'éminent d'entre les Jina arrivé à l'éminente royauté de l'Éveil si difficile à atteindre, au pied de [l'arbre] Kaṇikāra, le ṛṣi Maṅgala aspira à l'Éveil pour But : je salue ce Jina incomparable nommé Siddhattha.

23. Ce Sujāta, le rājarṣi né de famille très pure, aspira à l'excellent état de dasabala[1] après avoir honoré le Buddha dénommé Tissa qui s'est éveillé sous l'arbre éminent Asana : je salue avec bonheur[2] ce chef des Sages ainsi que le chef des arbres.

24. Après avoir vu l'éminent d'entre les Sages parvenu à la Connaissance du Complet Éveil au pied de l'arbre Āmalaka, le roi Vijitāvī l'honora en aspirant à l'Éveil incomparable : je salue ce Buddha Phussa et aussi cet arbre.

25. Après avoir honoré le Protecteur Vipassī, très clairvoyant à l'égard de toute finalité[3], parvenu à l'état de Buddha au pied de l'excellent arbre de la Bodhi Pāṭalī, le chef des serpents Atula aspira à l'état de Jina : je salue ce pur Buddha et aussi ce chef d'entre les arbres.

(1) Épithète du Buddha, « Celui qui est doté de dix pouvoirs ». Pour leur énumération, voir Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique*, tome II, Paris, 1953, p. 537, et *The Aṅguttara Nikāya*, Part V, éd. E. Hardy, PTS, Londres, 1900, p. 32-36.

(2) Ou est-ce nirata un emprunt singhalais ? Singhalais nirata = « toujours ». R. L. Turner, *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*, 7 264 *niranta — « endless », Pk. ṇiraṃtaya —, Singhalais nirata « always, uninterruptedly ». Cf. stances 5d (niccaṃ), 6d (niccaṃ), 9d (santataṃ), 17d (sadā), 19d (santataṃ), 28d (sadā), 30d (satataṃ).

(3) Cette traduction correspond à l'expression « sabba-atthatā-attha-suvipassī ». Il est possible également de la comprendre comme « sabba-attha-tattha-suvipassī » qui signifie littéralement « celui qui voit tout-bien partout ». Cf. « sabb'attha-dassi° » de la stance 20. Dans ces deux derniers cas, l'idée générale exprimée nous semble être « tenant au bien de tous (les êtres) » ce qui s'allie d'ailleurs à l'expression « sabba-satta-hita-hetu » de la stance 6. (Cf. l'explication des mots « attha-dassin » et « tatra » (A.3) dans « *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* », Londres, 1966).

26. Lui qu'Arindama, éminent parmi les rois, glorieux, vit, après quoi il aspira à l'état de Buddha : je salue ce Sikhī bien parvenu à l'état de Jina au pied de l'arbre de la Bodhi appelé Puṇḍarīka[1].

27. Lui qui prit conscience de l'Éveil au pied du bel arbre Sāla, le roi Sudassana, l'ayant vu, aspira à la Connaissance de la Bodhi [en disant] « Que le Bien pour moi se réalise dans l'avenir ! » : je vénère ce calme Conquérant de l'Infini, Vessabhū, et cet [arbre].

28. Lui qui arriva à l'état de Jina sous l'arbre de la Bodhi Sirīsa, le roi Khema l'ayant vu l'honora en aspirant à l'Éveil : je salue toujours ce Buddha Kakusandha.

29. Le roi Pabbataka, désireux d'être au nombre des Jina, aspira à l'Éveil après avoir vu le Jina arrivé à l'état de Jina sous l'arbre de la Bodhi Yaññaṅga[2] : je salue ce Jina Koṇāgamana.

30. Le jeune Jotipāla, né d'une famille éminente de deux-fois-nés, fit le Vœu, après avoir vu le Jina parvenu à l'état de Buddha, état si attrayant de Jina, au pied du Nigrodha : je salue sans relâche ce Kassapa et cet arbre de la Bodhi.

31. Ainsi, ce Protecteur du monde, transmigrant dans l'existence si vacillante de périls, après avoir vu les Buddha, ayant l'esprit toujours attaché à l'état de Jina, après avoir accompli les Perfections[3], atteignit au pied de l'Assattha, le lieu du bonheur complet, le pur « royaume de Buddha » : je vénère également cet arbre de la Bodhi et le Protecteur nommé Gotama qui a détruit les ténèbres de malheur.

Ainsi s'achève la *Jinabodhāvalī* intitulée *Abhinīhāradīpanī* rédigée pour vénérer les vingt-huit Jina et arbres de la Bodhi.

32. Ainsi a pour raison d'être la vénération des très purs Jina et arbres de la Bodhi, ce que j'ai accumulé de bien en composant. Que par son rayonnement tous les êtres engagés dans l'existence jouissent de la paix et aussi de l'existence en une existence à naissance brillante.

(1) Ordinairement, *puṇḍarīka* désigne le lotus blanc. La *Madhuratthavilāsinī* le qualifie comme un manguier blanc (p. 247). Le *SDL* le désigne par le mot äṭamba (p. 88) dont nous indiquons le nom botanique dans la liste en appendice. Les fleurs de manguier sont effectivement blanches.

(2) La *Madhuratthavilāsinī* désigne cet arbre comme « udumbara-bodhiṃ puṇḍarīke » (p. 258). Le *SDL* qui suit sans doute la même source le rend par le mot *dim̆bul* (p. 91).

(3) Les Perfections, au nombre de dix, pratiquées par les Bodhisatta pour arriver à l'état de Buddha, sont : dāna (don), sīla (moralité), nekkhamma (renoncement), paññā (sapience), viriya (énergie), khanti (patience), sacca (véracité), adiṭṭhāna (résolution), mettā (bienveillance) et upekkhā (équanimité).

(4) Sur la signification du mot puñña, voir Jean Filliozat, « Sur le domaine sémantique de Puṇya » dans *Indianisme et Bouddhisme*, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte, Institut Orientaliste de Louvain, 1980, p. 101-116.

33. Grâce à ce bonheur[4], doté de gloire, rayonnement et biens, de beauté, de longévité, de la vraie connaissance, de [bonne] famille, vertu et force, de santé, croyant, grand réalisateur, éloquent, désireux de l'intérêt de soi et d'autrui, je serai maître du don jusqu'à ce que je devienne Jina.

34. Ainsi est terminée la splendide *Jinabodhāvalī* que j'ai composée en trente-trois *gāthā* ou bien cinquante-cinq *gandhaka*[1].

La *Jinabodhāvalī* est achevée. Que le succès soit. Que la prospérité soit. Que la bonne santé soit. Grâce à ce bonheur, puissé-je devenir Buddha ![2]

(1) Childers considère gandha comme une corruption de gantha (*Dictionary of the Pali Language*, Londres, 1875). Gantha représente 32 akṣara, ces deux termes comptant parmi les unités employées dans l'estimation de l'ampleur des ouvrages :

« Aṭṭhakkarā ēka padan ēkā gāthā catuppadaṅ
Gāthā ēkō matō ganthō dvattinsa akkharō

« Dvattinsakkhara ganthānan paññāsa dvi sataṅ pana
Bhāna vārō matō ēkō aṭṭhakkara sahassa kō »

(W. A. de Silva, *Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum*, Vol. 1, Colombo, 1938, p. xx). La *JBL* se compose donc de 55 gantha soit 1760 akṣara.

(2) La formule « Que le succès soit... » est en sanskrit tandis que la dernière phrase est en singhalais.

APPENDICE 1

LISTE DES MÈTRES

(Les chiffres indiquent les numéros des stances)

indravaṃśā : 11.
indravajrā : 7, 21, 29.
upendravajrā : 26, 28.
mālinī : 14, 23, 30.
rukmavatī ou campakamālā : 12.
vaṃsasthavila : 13.
vasantatilakā : 4, 5, 6, 10, 15, 16, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 27, 32, 33.
śārdūlavikrīḍita : 8, 9, 17.
śloka : 1, 2, 3, 34.
sragdharā : 31.

APPENDICE 2

NOMS BOTANIQUES DES ARBRES DE LA BODHI MENTIONNÉS DANS LA *JBL*

Ajjuna : Terminalia arjuna W. et A.
Asana : Terminalia tomentosa Bedd.
Assattha : Ficus religiosa Linn.
Āmalaka : Emblica officinalis Gaertn.
Kakudha (= Kakubha) : Terminalia arjuna W. et A.
Kaṇikāra : Pterospermum acerifolium Willd.
Kiṃsukha : Butea frondosa Roxb. et Koen; Dalbergia lanceolaria Linn.
Campaka : Michelia champaka Linn.
Nāga : Mesua ferrea Linn.
Nigrodha : Ficus bengalensis Linn.
Nīpa : Anthocephalus cadamba Miq.
Pāṭali : Storeospermum suaveolens (Roub.) DC.
Pipphali : Ficus arnottiana Miq.
Puṇḍarīka : Mangifera zeylanica (Bl.) Hook.
Bimbijāla : Momordica monadelpha Naud.
Yaññaṅga (= Udumbara ?) : Ficus racemosa Linn.
Veḷu : Bambusa arundinacea Retz.

Sallakī (= Salaḷa ?) : Boswellia serrata Roxb.
Sattapaṇṇi : Saptaparṇa Alstonia scholaris R. Br.
Sāla : Shorea robusta Gaert.
Sirīsa : Albizzia lebbek Benth.
Soṇa : Lagerstroemia speciosa (Linn.) Pers.

Appendice 3

TITRES DES TEXTES RECUEILLIS DANS LE MS SMITH-LESOUËF 269

1) Dhammacakkappavattana-sutta.
2) Sugatovāda-dharmadesanāva.
3) Buddha-vandanāva.
4) Cakralakṣaṇa.
5) Samantakūṭa-vandanāva.
6) Dhātu-vandanāva.
7) Bodhi-vandanāva.
8) Aṭuvā-prārthanā.
9) Aṭuvā-prārtthanā-padārtthaya.
10) Prārtthanā-gāthā.
11) Mahāsamaya-sutta.
12) Commentaire sur l'änavum-pirita.
13) Commentaire sur l'introduction au ratana-sutta.
14) Commentaire sur le maṃgala-sutta.
15) Commentaire sur le ratana-sutta.
16) Commentaire sur le metta-sutta.
17) Commentaire sur le khandha-paritta.
18) Commentaire sur le mora-paritta.
19) Commentaire sur l'āṭānāṭiya-sutta.
20) Commentaire sur l'aṅgulimāla-paritta.
21) Commentaire sur les bhojjaṅga-paritta concernant les thera Moggallāna, Kassapa et Cunda.
22) Commentaire sur la dernière partie de l'aṭavisi-pirita.
23) Jinapañjaraya.
24) Aṭavisi-pirita.
25) Aṭavisi-sugata-vandanā.
26) Aṭavisi-bodhi-vandanā.
27) Jinabodhāvalī.
28) Paṭiccasamuppāda.
29) Paṭiccasamuppāda-padārtthaya.
30) Soḷasa-pūjā-gāthā.
31) Navaguṇa-sannaya.
32) Maitrī-bhāvanāva.
33) Buddhānussati.

34) Buddhānussati-sannaya.
35) Mettānussati.
36) Met-kamaṭahan.
37) Asubhānussati.
38) Asubha-kamaṭahan.
39) Maraṇānussati.
40) Maraṇānussati-kamaṭahan.
41) Commentaire sur l'aṭṭhāvajjanīya-saṃvega-vatthu.
42) Fin d'un texte.
43) Abhidharmmamātikā.
44) Dhammasaṃginimātikā.
45) Texte incomplet (fin manque).
46) Padavītihāraya.
47) Dharmānisaṃsaya.
48) Dānānisaṃsaya.
49) Narasīha-gāthā.
50) Abhidhramma-kamaṭahan-bhāvanāva.
51) Dahamsoňḍa-vargga-gāthā.
52) Kusalānisaṃsa.
53) Maitrī-bhāvanāva.
54) Commentaire d'un texte en pāli.
55) Texte en langue pālie.
56) Namaskāra-ānisaṃsaya.
57) Ratnatra-vandanāva.
58) Ratanattayānisaṃsa.
59) Maraṇānusmṛti.
60) Anityalakṣaṇa.
61) Dukkhalakṣaṇa.
62) Anātmalakṣaṇa.
63) Asubhalakṣaṇa.
64) Duścaritādīnava.
65) Caturārakṣā.
66) Pratītyasamutpādaya.
67) Dharmma-gāthā-sannaya.
68) Detiskarmmaya.
69) Buddha-vandanā.
70) Buddhavandanā-gāthā.
71) Le transfert des mérites aux deva.
72) Dasakusalānisaṃsaya.
73) Namaskāra-padārtthaya.
74) Sigālovāda-sūtra-sannaya.
75) Devorohana-pūjā-kathāva.
76) Nandopananda-nāga-damanaya.
77) Nālāgiri-damanaya.

Appendice 4

AṬAVISI-PIRITA

taṇhaṃkaro mahāvīro medhaṃkaro mahāyaso /
saraṇaṃkaro lokahito dīpaṃkaro jutindharo // 1 //

koṇḍañño janapāmokkho maṅgalo purisāsabho /
sumano sumano dhīro revato rativaddhano // 2 //

sobhito guṇasampanno anomadassī januttamo /
padumo lokapajjoto nārado varasārathī // 3 //

padumuttaro sattasāro sumedho aggapuggalo /
sujāto sabbalokaggo piyadassī narāsabho // 4 //

atthadassī kāruṇiko dhammadassī tamonudo /
siddhattho asamo loke tisso varadasaṃvaro // 5 //

phusso varadasambuddho vipassī ca anūpamo /
sikhī sabbahito satthā vessabhū sukhadāyako // 6 //

kakusandho satthavāho koṇāgamano raṇaṃjaho /
kassapo sirisampanno gotamo sakyapuṃgavo // 7 //

tesaṃ saccena sīlena khantimettabalena ca /
te'pi maṃ anurakkhantu ārogyena sukhena cā ti // 8 //

yaṃ dunnimittam avamaṅgalañ ca yo cāmanāpo sakunassa saddo /
pāpaggaho dussupinaṃ akantaṃ buddhānubhāvena vināsamentu // 9 //

yaṃ dunnimittaṃ -pe- dhammānubhāvena -pe- yam dunnimittaṃ -pe- saṃghānubhāvena vināsamentu.

dukkhappattā ca niddukkhā bhayappattā ca nibbhayā /
sokappattā ca nissokā hontu sabbe'pi pāṇino // 1 //

ettāvatā ca amhehi sambhataṃ puññasampadaṃ /
sabbe devā anumodantu sabbasampattisiddhiyā // 2 //

dānaṃ dadantu saddhāya sīlaṃ rakkhantu sabbadā /
bhāvanābhiratā hontu gacchantu devatā gatā // 3 //

sabbe buddhā balappattā paccekānañ ca yaṃ balaṃ /
arahantānañ ca tejena rakkaṃ bandhāmi sabbaso // 4 //

nakkhattayakkhabhūtānaṃ pāpaggahanivāraṇā /
paritassānubhāvena hantu tesaṃ upaddave // 5 //

ākāsaṭṭhā ca bhummaṭṭhā devā nāgā mahiddhikā /
puññan taṃ anumoditvā ciraṃ rakkhantu sāsanaṃ // 6 //

Sanna sahita mahapiritpotvahansē, éd. Dr. Devundara Vācissara, Colombo, 1959, p. 321-322.

APPENDICE 5

LE COLOPHON DU *SADDHARMĀLAṄKĀRAYA*

saggāpavagga-puragāmi mahāpathaṃ va
etaṃ mayā racayatā kusalaṃ citaṃ yam /
tejena tassa bhava-nissita-sabba-janta *(sic)*
santiṃ bhajantu pati jāti bhave bhavam pi // 1 //

puññena tena yasa-teja-dhanī-surūpi
dīghāyu-ñāṇa-kula-sīla-balī-arogi /
saddhorukāru suvaco saparatthakāmī
hessāmi dānapati yāva jino bhavāmi // 2 //

bhavagatam iva sattā dhamma-maggānapetā
agati-gati-viyuttā dhūta-pāpā guṇaḍḍhā /
anaya-virata-cittā maccharārākarontā
saparahita-vidhānā hontu sabbe samaggā // 3//

lakkhīnivāsa-bhuvaneka-bhuje narinde
cārūru-sundara-girī-puram āvasante /
ārañña-saṅgha-pamukho puṭabhatta-sela
pāramparānugata-vissuta-vessa-vaṃso // 4 //

sadesa-desantaram ambareko
anantaraṃ patthaṭa-kitti-ghoso /
yo dhammakittīrita-nāmadheyyo
mahādisāmindu virocayittha // 5 //

sissoraso tassatijāta-bhūto
mahanta-tejāmitakitti-ghoso /
dayā-dhano niccamanāthanātho
gaṇadivāsattaya *(sic)* -ketu-bhūto // 6 //

sādhūpacāre nirato nirāso
saddhā-dhanādīhi sadā samiddho /
takkāgame vyākaraṇe pasattho
mahākavī sīhaḷa-dīpa-dīpo // 7 //

gaṅgāsirī-cārupure samiddhe
silātalādīhi sudassanīye /
chāyūdakāvāsagharābhirāme
ajjhāvasaṃ mālati-māla-sele // 8 //

dhammoddhiṃ *(sic)* ñāṇa-sumerumatthā *(sic)*
āloḷayitvā sakalatthasāraṃ /

ādāya yo dhamma-padīpa-bhūtaṃ
janānurāgaṃ caritaṃ akāsi // 9 //

sadesa-desamhi visesato yo
yaṃ yaṃ kataṃ sabbadhi sabba-puññaṃ /
akāsi gāthāya samodahitvā
janetukāmo sujanappa-sādu *(sic)* // 10 //

saṃsuddha-buddha-suci-saddha-guṇādhivāso
yo sīlasaṃyami *(sic)* suvissuta-therikāle *(sic)* /
yaṃ bodhisatta-caritabbhutamattha-yuttaṃ
hāraṃ va pārami-mahā-stakaṃ akāsi // 11 //

yo dhammakittīrita-saṅgharājo
sadesa-dese pi bahū vihāre /
katvāna gaḍalādeṇi-nāmadheyya *(sic)*
mahāvihāre suciraṃ vihāsi // 12 //

tassānujo sissasuto sudhīro
tannāma-tassanvaya-saṅgharājo /
atthāya attattha-parattha-siddhyā
saddhammalaṅkāram akāsi-m-etaṃ // 13 //

saddhammāmatadāna-dhamma-savaṇe dhammena ñatvā phalaṃ
dhamme vattita-dhammakittika-mahā-saṅghassa rājā sadā /
sādhetuṃ sahitaṃ tathā parahitaṃ ābuddha-bhāvā-mahā
saddhammādipadena yutta racayī laṅkāradhammaṃ imaṃ // 14 //

sayeva saṅkhepanikāyasaṅgahaṃ
tatheva bālādyavatāra-saññakaṃ /
jinādibodhāvali nāma vandanaṃ
akāsi hārāvali-sannibhaṃ subhaṃ // 15 //

puññenānena gantvā tusita-puramito pūrayitvā purantaṃ
disvā metteyyanāthaṃ tam iva cirataraṃ tamhi sammā vasitvā /
patvā tene *(sic)* samiddhiṃ dhajavati-nagaraṃ tassa bodhiṃ mahitvā
sutvā buddho bhaveyyaṃ iti uditagiraṃ tena buddho bhaveyyaṃ // 16//

saddhā-sīlādi-paññā siri-dhiti-satimā cāgamettā-dayālū
santo danto sucitto kalahavigamako dassaneyyābhirūpo /
tejāniddhica jātissaramati suvaco sussaro'nantabhogo
saddhammo yeva tāṇo bhavatu bhava-bhave pāpuneyyāva bodhiṃ //17//

dhammo pavattatu cirāya munissarassa
dhamme ṭhitā vasumatī patayo bhavantu /
kāle pavassatu ghato nikhilā pajā ca
aññoñña-metti-paṭilābha-sukhaṃ labhantu // 18 //

SDL, p. 821-823.

N.B. — Dans la transcription, nous avons joint par des tirets les membres des mots composés que l'éditeur à indiqués comme mots séparés. D'autre part, nous avons transcrit en un seul mot «jinādibodhā vali» (15 C); nous avons séparé les deux mots «disvāmetteyya nāthaṃ» (16 B) en joignant «metteyyanāthaṃ».

LES JANGAM DU NÉPAL : CASTE DE PRÊTRES OU RENONÇANTS ?

PAR

VÉRONIQUE BOUILLIER

---

1. L'ORIGINE.

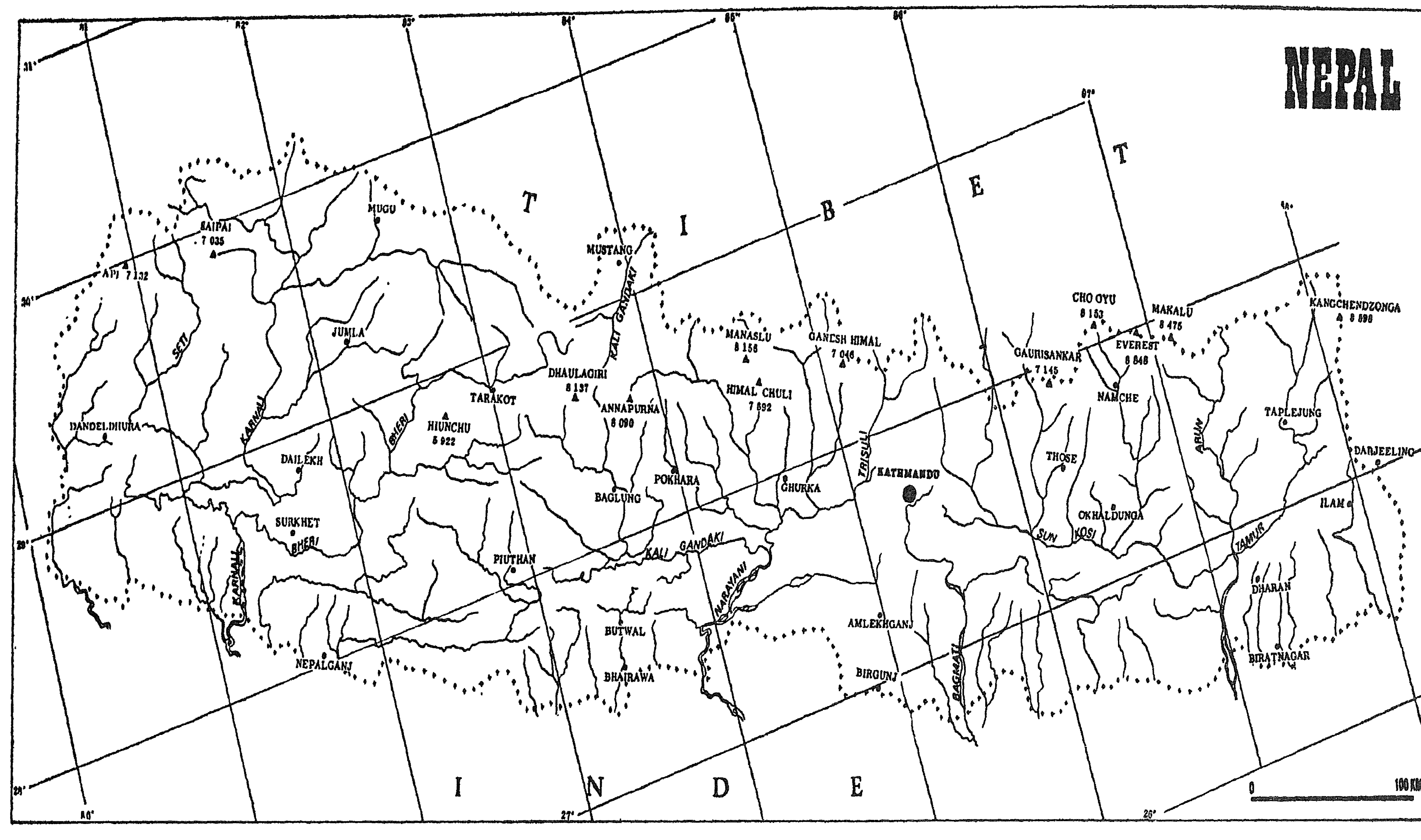
1.1. *La légende.*

« Le roi de la ville de Bhaktapur, Viśva Malla, avait deux femmes. Toutes deux eurent un fils, nommé respectivement Tribhuvan et Trailokhya. Le fils de la première épouse devait normalement hériter du trône, mais la seconde épouse, jalouse et désireuse de faire désigner son propre fils comme héritier, fomenta un complot pour se débarrasser du fils aîné. Elle invita un jour sa co-épouse et les deux garçons à venir se baigner dans la rivière Hanumante, qui arrose Bhaktapur. Mais auparavant elle avait fait placer dans le lit de la rivière des poignards dressés, la pointe en l'air. Le prince héritier plongea le premier et l'eau de la rivière devint rouge de son sang. Il mourut. Ce lieu s'appela désormais *Cupi ghāṭ*, la rive des couteaux.

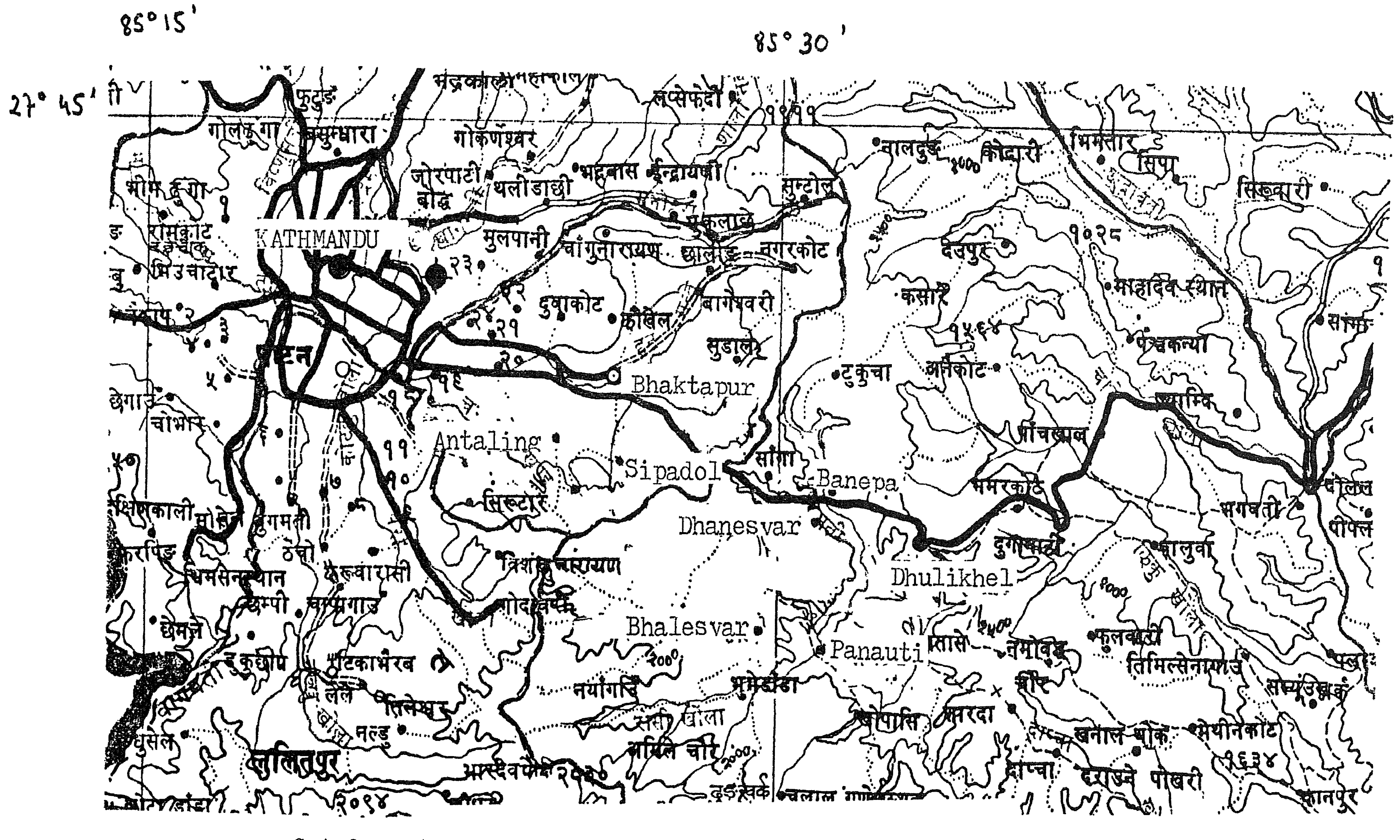
L'âme du mort ne trouvait pas le repos. Elle restait errer autour du palais et, à l'heure du repas, pénétrait dans la cuisine et mangeait la nourriture destinée au roi. Celui-ci, irrité, se plaignit à son cuisinier qui lui fit part de la disparition mystérieuse des aliments. Le roi se cacha alors dans la cuisine et vit entrer l'âme du mort, le *preta*[2]. Il réussit à

(1) Les documents présentés ici ont été principalement recueillis au cours de deux missions, l'une à l'automne 1977, l'autre durant l'hiver 79-80. Un bref passage en février 82 m'a permis de prendre connaissance des changements survenus au monastère de Bhaktapur et donc de modifier mon texte sur ce point. Ces missions ont été financées par le Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, que je remercie vivement. Mes remerciements vont aussi à l'ensemble de la communauté Jangam, en particulier à Śiva Prasad Jangam et à sa famille, ainsi qu'à G. Toffin et à l'équipe du GRECO 255 du CNRS qui, par leur étude sur Panauti, ont attiré mon attention sur cette caste.

(2) On croit couramment que ceux qui meurent de mort violente, comme ceux dont les rites funéraires ont été mal exécutés, sont dans l'impossibilité d'accéder à l'au-delà et d'y avoir le destin normal des défunts. Appelés *preta* (nom donné aussi au mort avant que les cérémonies du 12[e] jour de deuil ne fassent de lui un ancêtre, *pitra*), ces esprits errants et redoutables restent attachés à la terre. Seuls les intercesseurs de type chamanique (rôle dévolu ici au Jangam) ont le pouvoir de les neutraliser.


NEPAL
TIBET
INDE
API 7 132
SAIPAL 7 035
MUGU
MUSTANG
JUMLA
SETI
KARNALI
DANDELDHURA
DAILEKH
SURKHET
BHERI
TARAKOT
HIUNCHU 5 922
DHAULAGIRI 8 137
KALI GANDAKI
ANNAPURNA 8 090
MANASLU 8 156
HIMAL CHULI 7 892
GANESH HIMAL 7 046
BAGLUNG
POKHARA
GHURKA
TRISULI
KATHMANDU
PIUTHAN
NEPALGANJ
BUTWAL
BHAIRAWA
NARAYANI
AMLEKHGANJ
BIRGUNJ
BAGMATI
GAURISANKAR 7 145
CHO OYU 8 153
EVEREST 8 848
MAKALU 8 475
NAMCHE
THOSE
OKHALDUNGA
SUN KOSI
ARUN
TAMUR
TAPLEJUNG
KANGCHENDZONGA 8 598
DARJEELING
ILAM
DHARAN
BIRATNAGAR
0
100 KM

Carte 1.



Carte 2. — D'après la carte de la *Vagmati anchal*, Katmandu, HMG, 2034, 1/250.000e.

l'attraper et l'interrogea : « Que désires-tu? » « Aménagez un lieu où je pourrais demeurer et nourrissez-moi, répondit le *preta*, alors je serai satisfait ».

Mais les prêtres du roi, les Brahmanes, refusèrent de s'occuper de cette âme errante, s'en jugeant incapables : « Seuls les Jangam[1], dirent-ils, peuvent intervenir, à cause de leurs grands pouvoirs tantriques ». Le roi fit donc appel aux Jangam et l'un d'entre eux, Mallikarjan Jangam, arriva en volant dans les airs depuis l'Inde où il résidait jusqu'à la cour du roi de Bhaktapur.

Mallikarjan fit d'abord une grande cérémonie d'offrande à Śiva, puis, en vertu de ses pouvoirs, fit entrer le *preta* dans le corps d'une statue en or du taureau Nandi[2], la monture de Śiva. Le roi fit construire un *maṭh*, un monastère, pour recevoir cette statue et abriter les Jangam auxquels il confia le soin de veiller sur elle et de lui offrir tous les matins les prémices des nourritures consommées. »

1.2. *Le contexte historique.*

Telle est la légende que racontent les Jangam et dont les lettrés de Bhaktapur se font aussi l'écho. Elle rattache à un événement unique, historiquement daté, sinon vérifiable, l'implantation d'une communauté dont, encore aujourd'hui, les traditions sont particulières, dans la droite ligne de la légende : relation avec l'Inde, pouvoirs ésotériques, monastère, culte de Nandi.

L'histoire a gardé la trace de la fondation du *maṭh*. Un *śilāpatra*, une inscription sur stèle de pierre, encore visible dans la cour, rappelle le nom de Viśva Malla, de sa femme Gaṅgā Rāni et enregistre la donation de terres faite par leurs deux fils Trailokyamalla et Tribhuvanmalla, en l'année 692 Nepal Samvat (soit 1571)[3]. Il semble d'ailleurs qu'à cette époque, après la mort de Viśva Malla, ses deux fils aient régné successivement ou même conjointement, avec l'appui de leur mère (unique) Gaṅgā Rāni.

(1) J'adopte ici une orthographe simplifiée, selon la façon même dont les Jangam népalais écrivent leur nom. Étymologiquement, la translittération correcte est *jaṅgam* (Turner, 1965 : 206), du sanscrit *jaṅgama* ou *jangama* (le a final du sanscrit disparaît en translittération du népali selon les conventions adoptées par Turner, 1965 : XVII). Mais l'orthographe népalaise étant peu rigide, on trouve dans le code, le *mulukī ain*, « jaṁgam » et chez l'historien J. L. Śarmā (1977 : 9) « jãgam ». Dans la suite du texte, j'emploierais Jangam pour désigner la communauté népalaise et Jangama, les prêtres Liṅgāyat indiens.

(2) Remarquons que le taureau Nandi est associé ici à l'arrivée des Jangam au Népal. Dans la tradition Liṅgāyat, Nandi est considéré comme étant à l'origine de la secte puisque, à la demande de Śiva mécontent des hommes, il s'est incarné en Basava, le fondateur (Thurston, 1909 : IV, 259-260 ; Bhandarkar, 1965 : 132).

(3) D. R. Regmi (1965-1966 : II, 210-215, et IV, n° 20) a relevé cette inscription qu'il reproduit en IV, n° 20, sur « a slab stone sttached to the wall of a Saiva monastery in Taumadhitol, Bhatgaon — Date 692 ». Selon Regmi, Viśva Malla régna de 1547 à 1560 et ses deux fils, avec leur mère comme régente, de 1560 à 1613 (p. 211). Il cite d'autres inscriptions montrant la mère, Gaṅgā Rāni, gouvernant avec les deux fils, Tribhuvan étant associé au trône « because his mother wanted it » (p. 211).

La légende, classique dans sa forme[1], exprime clairement ce qui est peut-être resté implicite, ou ce que l'Histoire a effacé, un conflit pour le pouvoir, une rivalité familiale. Nous sommes en présence de deux fils, l'aîné, héritier légitime, le cadet favorisé par sa mère (dans la légende, deux demi-frères nés de deux épouses différentes); la mère oblige l'aîné à associer le cadet au pouvoir (plus radicalement dans la légende, la mère du fils cadet tue l'aîné). Cet aîné, héritier légitime, la légende le montre s'emparant de la nourriture de son père, le tuant donc symboliquement et s'incorporant son pouvoir. On peut sans doute voir se dessiner ainsi bien des querelles de palais derrière la sècheresse des inscriptions. Mais ce n'est pas ici mon propos; la légende est aussi riche d'informations sur la situation — encore actuelle — des Jangam.

Un des deux seuls auteurs[2] mentionnant à ma connaissance la présence de Jangam à Bhaktapur, le pandit Sri Kashinatta SHARSTI (1931), attribue également l'origine du monastère au roi Viśva Malla; il raconte que ce dernier prit tout d'abord en aversion le sivaïsme, mais y fut converti par la suite par « Mallikarjan Mahaswami ».

Connu, ainsi que son épouse, pour ses actes pieux (de nombreuses fondations de monastères de renonçants de différentes sectes à Bhaktapur), le roi Viśva Malla règna de 1547 à 1560. Il appartient à la dynastie de rois Newar, les Malla, qui dominèrent la vallée de Kathmandu de 1200 à 1768. D'abord unitaire, le royaume fut divisé en trois à la mort de Yakṣa Malla en 1482; ses trois fils héritèrent respectivement de Kathmandu, Bhaktapur et Banepa. Plus tard le royaume de Banepa fut rattaché à celui de Bhaktapur (milieu du XVIe)[3] et, en 1620, Patan émergea comme principauté indépendante. Leur rivalité incessante amena les trois royaumes Newar à une rapide défaite en 1768 devant les armées du conquérant de Gorkha. Les Newar, bien que de langue tibeto-birmane, appartiennent à l'ensemble culturel indien; répartis en castes hiérarchisées, ils sont en majorité hindouistes. La forte minorité bouddhiste (20 %) n'a pas eu accès au pouvoir politique : la dynastie royale se proclama hindoue et encouragea fortement l'implantation de

(1) On peut penser à la rivalité des Pāṇḍava et des Kaurava, notamment à la tentative de noyade de Bhima par Duryodhana. Curieusement, un détail ajouté par C. RAJAGOPALACHARI (*Mahabharata*, Bharatiya Vidya Bhavan, 1978 : 44) dans un petit « digest » de l'épopée, évoque directement la légende népalaise : avant de faire jeter Bhima entravé dans le Gange, « the evil Duryodhana had already caused sharp spikes to be planted on the spot. This was done purposely so that Bhima might in falling be impaled on the spikes and lose his life ». Cet épisode ne figure pas dans le texte sanscrit et serait peut-être inspiré d'une version tamoule (Information dont je remercie M. BIARDEAU).

(2) L'autre étant Sylvain LÉVI qui, dans son journal, signale : « le mahant du maṭh de Valacchi Tol (à Bhatgaon) s'était fait annoncer [...] c'est un maṭh de Jangamas qui ferme rigoureusement ses portes » (1905 : II, 377). Hélas, la rencontre restera sans suite.... Valacchi, ici sans doute pour Bolāche, le *ṭol* dans lequel se trouve effectivement le *maṭh* (d'après les plans de N. GUTSCHOW et B. KÖLVER, *Ordered Space Concepts and Functions in a Town of Nepal*, Wiesbaden, 1975 : 15). Les Jangam, eux, se rattachent plutôt à Taumāḍhī, et à son grand complexe religieux.

(3) Selon S. LÉVI (II, 240), ce fut l'œuvre de « Trailokya Malla, appelé aussi Tribhuvan Malla [sic : c'est la résolution du conflit dans l'identification] fils de Viçva Malla et de Gaṅgadevī, (qui) annexa à son royaume les possessions de la maison de Banepa ». Le rattachement de Banepa à Bhatgaon est en fait antérieur.

nouveaux temples et de monastères. Cette dominance hindoue n'a fait que se renforcer avec les successeurs des Malla, les Shah qui règnent sur le Népal depuis 1768. Dynastie originaire de Gorkha, dans le Népal central, les Shah ont réussi, sous l'impulsion de Prithvi Narayan et de ses successeurs, à étendre rapidement leur domination sur l'ensemble du territoire actuel du Népal.

1.3. *La position ambiguë des Jangam.*

Par delà l'anecdote, la légende d'origine des Jangam népalais met en évidence une opposition, encore pertinente actuellement, qui rend compte de la position ambiguë de ces Jangam.

D'une part, Mallikarjan et les Jangam en général sont présentés comme doués de pouvoirs exceptionnels, supra-normaux[1] : ils sont capables de transcender les limites de la condition humaine en volant dans les airs, mais plus encore, ils ont accès à l'infra-monde, ils établissent des contacts avec les âmes des morts, dialoguent avec elles et les contraignent à leur obéir. On pourrait voir là une description des entreprises chamaniques mais ce sont aussi les pouvoirs ordinaires des grands magiciens sivaïtes familiers des cimetières, des adeptes d'un certain tantrisme qui tirent de leur fréquentation des morts des pouvoirs exceptionnels, et qui ont fait les délices horrifiés des voyageurs occidentaux. Le tantrisme imprégnant profondément la vie religieuse Newar, c'est à lui que l'on rapporte tout ce qui touche à l'extraordinaire, c'est à lui que la légende a attribué les pouvoirs des Jangam, originellement loin de ces traditions. Ces pouvoirs, sous quelque nom qu'on les désigne, ne peuvent s'acquérir qu'après une initiation, au terme d'un long travail sur soi, d'une ascèse. Que les Jangam soient des ascètes, d'obédience sivaïte, la légende le confirme d'une autre façon : le roi, à la suite de son exorcisme, fonde un *maṭh* pour Mallikarjan (et sans doute ses disciples ou acolytes, non mentionnés). Un *maṭh*, c'est un monastère, à l'origine — c'est-à-dire au temps de Śankarācārya, le grand réformateur de l'ascétisme indien —, le lieu où les renonçants se retrouvaient pour passer la mousson, avant de reprendre leurs itinéraires de pèlerinage. Ces *maṭh* sont ensuite devenus des institutions permanentes, propriétaires parfois d'immenses domaines accordés par la générosité de donateurs, royaux ou non. Viśva Malla pose donc à Bhaktapur les fondations d'un monastère Jangam dont les possessions foncières, sinon le bâtiment, vont s'accroître au fil des ans et des rois.

La légende met en évidence un second élément : le rôle de prêtre que jouent les Jangam. Ils sont en concurrence avec les Brahmanes, à la fois supérieurs et inférieurs à eux. En effet, les Brahmanes, premiers sollicités, ont refusé d'intervenir, d'officier pour l'âme d'un mort de malemort. C'est une tâche impure que les Jangam eux, ont accepté, transcendant, en ascètes, l'opposition pureté/impureté. Mais les Brah-

(1) Sur les pouvoirs exceptionnels de certains Jangama, voir H. M. Sadasivaiah (1967 : 127) et S. Sinha et B. Sarasvati (1978 : 109-110).

manes, tout en se jugeant supérieurs, trop purs pour ce genre de tâche, ont reconnu leur infériorité sur le plan du pouvoir : « seuls les Jangam peuvent intervenir ». Infériorité sociale des Jangam, supériorité mystique, cette rivalité avec les Brahmanes est toujours vive aujourd'hui.

Prêtres, les Jangam le sont aussi à un autre titre; la légende les institue desservants de temples, officiants privilégiés de cultes sivaïtes. Ils le sont toujours aujourd'hui, au point que le sanctuaire de certains des temples dont ils ont la charge est interdit à tout autre qu'à l'un d'eux, même aux Brahmanes. Le seul point dont il ne reste pas trace, c'est leur relation privilégiée au pouvoir royal. N'y a-t-il eu que cette unique et légendaire occasion où les Jangam aient agi comme prêtres royaux, officiant pour le roi? Rien, ni selon les documents dont on dispose, ni selon la pratique actuelle, ne permet de discerner un rapport particulier des Jangam et de leur monastère à la fonction royale.

De plus, les Jangam, comme les hommes de caste, comme les prêtres brahmanes, sont mariés, maîtres de maison.

Cette coexistence de caractéristiques en principe exclusives : ascétisme/prêtrise, ascétisme/vie de maître de maison, a bien embarrassé le législateur népalais. Jang Bahadur Rana, premier ministre aux pouvoirs absolus de 1846 à 1877, tente, dans le Mulukī Ain, code civil et pénal, d'unifier l'ensemble du Népal sous une même législation, selon les principes de l'orthodoxie brahmanique. Il s'agit pour cela de réglementer les relations des différentes populations entre elles, de hiérarchiser sur une échelle unique castes, groupes ethniques, communautés religieuses. Se pose alors le problème des renonçants : ceux qui ont rompu toute attache avec la société n'ont peut-être pas besoin d'être pris en compte, mais nombreux parmi les renonçants sont ceux qui participent à la vie sociale : les monastères propriétaires fonciers, employeurs de tenanciers, vendeurs et acheteurs de biens et de services, les individus coupables de délits donc passibles de la justice civile, et plus encore les anciens renonçants retournés au monde. Ceux-ci ayant lors de leur initiation renoncé à leur caste, leur position est paradoxale, anormale. Ils sont dans la société sans y avoir de place définie. Le code a donc en quelque sorte « inventé » une catégorie qui lui permet de regrouper tous les renonçants, quelle que soit leur obédience, et de leur assigner une place dans la hiérarchie. Qu'ils veuillent retourner au monde, ils sauront où se situer, ils pourront établir des rapports avec les autres castes, ils sauront de qui accepter la nourriture et de qui la refuser, avec qui se marier, et le pouvoir judiciaire pourra sanctionner les infractions [Bouillier, 1978 : 133-152].

Cette catégorie est celle des *beṣ dhāri*, les « porteurs de vêtements » ascétiques. Elle comprend, à côté des Sannyāsi[1] sivaïtes ou des Bairāgi

(1) Orthographe népalie usuelle pour *saṁnyāsi*. Ce mot désigne les renonçants en général, ceux qui, selon la doctrine brahmanique des quatre âges de la vie, *āśram*, sont arrivés au terme de leur existence et choisissent de se consacrer à la quête de la délivrance. En réalité, beaucoup de saṁnyāsi ne passent pas par l'étape de maître de maison et embrassent l'ascétisme dès le premier *āśram*. Saṁnyāsi désigne aussi plus précisément les renonçants d'obédience sivaïte, par opposition aux Bairāgi visnouites.

Sur la condition de Saṁnyāsi, voir P. V. Kane (1930-1962 : II, 2, 930-975).

visnouites, les Jangam. Hiérarchiquement, elle se trouve à un niveau à peu près équivalent à celui des Chetri.

Cet amalgame se retrouve dans un article paru récemment dans un quotidien népalais sous la plume d'un historien J. L. ŚARMĀ, et intitulé : « Daśnāmī Sannesī, Jāgam, Vaiṣṇav ». Dans le passage consacré aux Jangam, après un bref rappel de leur origine et de leurs traditions, l'auteur écrit : « de nos jours les Jāgam ont abandonné les traditions viraśaivites et ont commencé à imiter la secte de Śankarācārya (Daśnāmī Sannesī). Comme ils sont peu nombreux, ils désirent être intégrés aux Daśnāmī ». Cette opinion largement diffusée, dans le quotidien le plus lu du pays, a éveillé la colère des Jangam qui ont la fierté de leurs traditions et proclament bien haut leur supériorité, sur les Brahmanes eux-mêmes.

J. L. ŚARMĀ conclut plus justement : « même si auparavant leur appartenance était religieuse *(dharma)* ou sectaire *(sampradāya)*, il semble bien que maintenant ils forment une *jāti* (c'est-à-dire une caste) » [1977 : 9]. Cette *jāti*, J. L. ŚARMĀ la présente maintenant comme particulière aux Jangam, distincte en tous cas des Sannyāsi : « ils forment une *jāti* ». En cela il a raison, mais leur spécificité en tant que caste ne vient-elle pas justement de leur particularisme religieux, de leur tradition sectaire?

1.4. *Les Liṅgāyat.*

Les Jangam appartiennent à un mouvement sectaire dit Viraśaiva ou Liṅgāyat[1], qui s'est développé dans l'état actuel du Mysore autour de Basava (1125-1160?), premier ministre du roi jain Bijjala. On s'accorde à penser que Basava fut plutôt un organisateur qu'un fondateur, donnant une impulsion nouvelle, sous l'influence du jainisme, aux

(1) Si la grande majorité des auteurs identifie Liṅgāyat et Vīraśaiva, certains font une distinction : l'Abbé DUBOIS (1968 : 117) qualifie de Liṅgāyat toutes les sectes sivaïtes de l'Inde du Sud, et parmi elles, distingue « a sect known by the name of Vira-Seiva which refuses to recognize any caste distinctions, maintaining that the lingam makes all men equal ». Pour C. N. VENUGOPAL (1980 : 361) : « in some areas, the Lingayats who are vegetarian and who wear the Linga are different from Veerashaivas who are non vegetarians and occupy ritually a very low rank in caste hierarchy ». Les « Veerashaivas » seraient issus des basses castes de la société hindoue. W. Mc. CORMACK (1963 : 66) suggère de réserver le « term Virasaiva for the religious defined group, i.e. for the group of devotees (bhaktas) and to use the terme Lingayat for the group included by the linga-wearing and vegetarian criteria », en qui il voit une caste. Cette distinction me paraît très contestable, et si l'on veut établir une hiérarchie entre deux catégories de dévots, opposer Lingayat et Virasaiva ne paraît guère satisfaisant. Contrairement à ce qu'implique VENUGOPAL, il semblerait que les intéressés préfèrent l'appellation de Viraśaiva (K. SHASTRI, 1931 ; R. CHAKRAVARTI, 1938). H. M. SADASIVAIAH (1967 : 13-14), tout en donnant les deux appellations pour identiques, estime que le terme de Liṅgāyat marque mieux la spécificité de cette forme de Sivaisme ; il emploie pourtant dans son texte surtout le terme de Viraśaiva.

idées philosophiques déjà présentes dans les Śivāgama[1] et la tradition de la secte Kālāmukha[2].

De nombreux auteurs se sont intéressés à la philosophie des Liṅgāyat, à leurs origines, leurs croyances et leurs pratiques : leurs informations sont disparates et souvent contradictoires[3]. Mon propos n'est pas de les reprendre; il me faut pourtant évoquer brièvement les caractères généraux du Viraśaivisme afin de situer les Jangam népalais dans cette tradition.

Mouvement sectaire qui ne se situe pas à l'extérieur de l'hindouisme dans la mesure où il accepte l'autorité des Védas, le Viraśaivisme refuse pourtant de reconnaître tous les traités postérieurs aux Védas, à l'exception de certains Śivāgama et des textes propres à la secte, les Vācana. Les Liṅgāyat sont monistes, ils adressent leur culte au seul Śiva, notamment sous la forme d'un *liṅga* miniature, *iṣṭaliṅga*, que chacun des initiés porte sur lui. Cette dévotion exclusive à Śiva et au *liṅga* a pour conséquence la disparition des rites, des sacrifices hindous traditionnels. Chacun peut officier pour lui-même en récitant le *mantra* Namaḥ Śivāya et en honorant son *liṅga* personnel. Ce libre accès de tous au divin a pour corollaire un autre aspect hérétique vis-à-vis de l'hindouisme : l'égalité de tous les Liṅgāyat : « The *liṅga* was regarded as the universal leveller rendering all its wearers equal in the eye of the Deity. High and low were to be brought together by its influence and all caste distinctions were to be swept away » (Thurston, 1909 : 249)[4]. Prônant l'égalité entre les castes, l'égalité entre les sexes, la possibilité pour tous d'être initiés, les Liṅgāyat rejettent, pour les membres de leur secte, la notion d'impureté, car le port du *liṅga* abolit nécessairement toute souillure. L'impureté funéraire elle-même disparaît car « since a dead person among the Veerasaivas is described as being 'united with Shiva', mourners, death pollution, purification, elaborate mortuary rites and

(1) Il paraît exister actuellement au sein du mouvement Vīraśaiva un courant divergent qui se réclamerait d'un sivaïsme antérieur à Basava, propagé par les Pañcācārya ou les cinq pontifes fondateurs mythiques, et fondé sur les Śivāgama. De ce courant, le Pandit K. Shastri se fait l'ardent propagateur dans ses « Speeches ... on Virashaiva Religion » (1931), accusant Basava d'avoir propagé des « falses doctrines ». Shastri récuse les aspects anti-brahmaniques de la doctrine de Basava et ne mentionne pas parmi les textes sacrés les vācana-śastra, tous postérieurs à Basava et contestataires de l'ordre social. Son texte se situe bien pourtant dans le courant Liṅgāyat, et donne les traits principaux de l'initiation à la secte, de sa philosophie, de son organisation monastique. Cette orientation se rapproche de celle des Liṅgāyat aradhya tels que Brown (1840 : 150-153) les décrit.

(2) D. N. Lorenzen (1972 : 167) et S. C. Nandimath (1979 : 5-6) remarquent qu'on trouve des Liṅgāyat dans les centres et temples autrefois Kālamukha. Sadasivaiah (1967 : 90) y associe aussi la secte Lākuliśa.

(3) Voir la bibliographie ; les ouvrages les plus importants sont les deux monographies de H. M. Sadasivaiah (1967) et C. Parvathamma (1971), ainsi que l'étude, plus philosophique, de S. C. Nandimath (1979).

(4) S. N. Dasgupta (1962 : V, 54) est le seul à contester l'orientation égalitaire originelle du Viraśaivisme : « in most Virasaiva works, we find a loyalty to the Hindu caste order ». Sadasivaiah, textes de Basava et de ses successeurs à l'appui, montre bien l'importance des prescriptions anti-hiérarchiques (1967 : 177-180).

funeral feasts may sound superflous » (PARVATHAMMA, 1971 : 101)[1].

Tout ceci rapproche les Liṅgāyat des Sannyāsi, du moins sur le plan théorique du renoncement : mépris des distinctions sociales, invulnérabilité à la souillure, état de dévotion au-delà du sacrifice (le corps même du renonçant est l'autel du sacrifice, ses lèvres ne font que proférer le Véda, de même le corps du Liṅgāyat est le support du *liṅga*, l'autel de Śiva, et sa seule prière est la récitation du *mantra* de Śiva).

Mais la situation est plus complexe dans la mesure où, au sein de la communauté Liṅgāyat, et cela dès son origine, une distinction s'est opérée entre les « gens du commun », les Sāmānya, et les Jangama, ces derniers étant les prêtres, les maîtres spirituels, les enseignants de l'ensemble de la communauté.

L'origine de l'appellation *jangama* est le plus souvent rapportée au sanscrit *jangama* (ou *jaṅgama*) signifiant « moving, movable » (MONIER WILLIAMS, 1970 : 408). Les Jangama seraient ceux qui se déplacent, qui vont d'un lieu à un autre prêcher leur foi (SADASIVAIAH, 1967 : 27). Pour d'autres auteurs, *jangama* ferait allusion au petit *liṅga* que portent sur eux les initiés (RUSSELL et LAL, 1975 : III, 222; DUBOIS, 1906 : 20; THURSTON, 1909 : IV, 237) (cependant, dans cette hypothèse, on ne voit pas en quoi les Jangama se distingueraient des autres Liṅgāyat puisque tous portent le *iṣṭaliṅga*). Enfin, on dit aussi que le Jangama doit être considéré et honoré comme un véritable *liṅga* ambulant (BARTH, 1963 : 208; DUMONT, 1966 : 241; RENOU-FILLIOZAT, 1947 : I, 638).

Une autre étymologie (par jeu de mots?) rapproche *jangama* du sanscrit *jangha*, la jambe. CROOKE s'en fait l'écho et raconte que Śiva désirait faire l'aumône à un brahmane. Aucun ne se présentant, Śiva fend sa jambe et donne naissance à un homme appelé Jangama (1975, III, 16-20). C'est une version analogue mais inversée que m'ont donnée les Jangam népalais : il n'y avait plus personne sur terre pour faire les rites et les offrandes aux dieux. Śiva dut alors fendre sa jambe, les Jangam en sortirent et firent les rites.

Les Jangama sont l'objet de la vénération des autres Liṅgāyat. Ils sont honorés au même titre que Śiva et l'eau dans laquelle ils ont baigné leurs pieds *(pādodaka)* est dite purifier l'âme et le corps; c'est une eau sacrée qui joue un rôle important dans nombre de rites domes-

(1) Cette disparition des règles relatives à l'impureté est attestée par tous les auteurs (entre autres DUBOIS : 116, NANDIMATH : 52-53, VENUGOPAL, et PARVATHAMMA, 1971 : 49 et 1972 : chap. III — qui parle plutôt de réduction de la pollution —). L. DUMONT (1966 : 241-242), suivant ici PARVATHAMMA, estime que si l'impureté n'affecte pas les Liṅgāyat, c'est parce qu'elle est prise en charge par le prêtre Jangama ; PARVATHAMMA écrit : « Jangam take away the burden of pollution from the people for whom they officiate but they themselves are not affected by it ». Je ne pense pas que les Jangama aient ici un statut particulier ; d'une part leur présence n'est pas toujours requise (les femmes par exemple ne sont pas affectées par l'impureté menstruelle, et cela sans intervention d'un Jangama), d'autre part, pourquoi seraient-ils eux-mêmes libres de toute souillure si ce n'est par leur union avec Śiva, par le port du *liṅga* qui « is believed to be a fire which burns all impurities » (NANDIMATH : 53), mais en cela ils ne sont pas différents des autres Liṅgāyat. Si les Liṅgāyat sont préservés de l'impureté, c'est moins par « la présence de renonçants voués à la bhakti et au-dessous d'eux, de prêtres participant de la doctrine et de la dignité des renonçants » (DUMONT, 1966 : 242) que parce que la secte dans son entier participe de cette dignité.

tiques (THURSTON, 1909 : IV, 270; SADASIVAIAH, 1967 : 28-29; NANDIMATH, 1979 : 35-36; PARVATHAMMA, 1971 : 90).

Les Jangama sont divisés en deux catégories (NANDIMATH, 1979 : 48; SADASIVAIAH, 1967 : 91) — les Virakta (sans passions) ou Nirābhāri (sans fardeau); ce sont les renonçants des Liṅgāyat. Célibataires, sans domicile fixe, ils vont de village en village prêcher et mendier leur nourriture. Il leur arrive d'établir des monastères à des fins d'enseignement, ils disent alors se rattacher directement au *maṭh* fondé par Basava lui-même à Kalyan (SADASIVAIAH, 1967 : 93). — Les Viśeṣa (supérieur, excellent) ou encore Pattadadevaru, ce sont les prêtres domestiques, ceux qui officient pour les rites du cycle de vie et confèrent l'initiation à l'ensemble des Liṅgāyat. Il semble que ces Viśeṣa soient tous rattachés à des monastères et que ceux-ci forment de vastes réseaux de dépendance pyramidaux reliés à l'un des cinq grands monastères, sièges des cinq *jagadguru*, les autorités supérieures de la secte, sorte de grands pontifes héritiers des cinq grands saints fondateurs ou Pañcācārya (NANDIMATH, 1979 : 8-10). Les auteurs ne s'accordent pas sur la situation familiale de ces viśeṣa; pour les uns, ils sont nécessairement célibataires[1]; pour les autres, ils peuvent être mariés et vivre dans le *maṭh* avec leur famille, la tendance étant seulement au célibat pour le chef du monastère[2].

A l'origine l'accession à la fonction de jangama était ouverte à tous les Liṅgāyat. Tous les membres de la secte pouvaient choisir la vie monastique ou la prêtrise. Puis il semble que la tendance égalitaire initiale se soit renversée et que les Jangama se soient fermés au recrutement (ce qui accrédite la thèse du mariage autorisé aux Jangama). De nos jours, ils forment un groupe endogame : à l'instar des Brahmanes, seuls ceux qui sont nés Jangama ont accès aux fonctions religieuses[3].

Les Jangama sont organisés en réseaux monastiques, soumis à une organisation hiérarchisée culminant dans la personne des Jagadguru.

(1) Ainsi NANDIMATH (1979 : 48). Pour l'Abbé DUBOIS (1968 : 117), ce sont les Jangamas dans leur ensemble qui sont célibataires. Il rapporte par ailleurs une coutume surprenante : lorsque le guru voyage et qu'il s'installe chez un des dévôts, l'usage est que le maître de maison et tous les hommes se retirent et que le guru reste seul résidant mâle parmi les femmes de la maison qui le servent ; et, écrit DUBOIS, « some scandal-mongers have remarked that the Jangamas always take care to choose a house where the women are young » !

(2) Cf. SADASIVAIAH (1967 : 91, 151, 244-250), qui fait d'ailleurs mention d'une initiation particulière au sannyāsa, c'est-à-dire ici à la vie de renonçant célibataire. Selon VENUGOPAL (1980 : 355), alors que dans les grands *maṭh*, les résidents sont généralement célibataires, « the smaller branches may be actually headed by householders Jangamas ». Il estime, à juste titre me semble-t-il, que le célibat n'a jamais été envisagé par les Liṅgāyat comme une valeur essentielle et n'a pas donné lieu à des prescriptions rigoureuses. Et PARVATHAMMA, évoquant le rôle de prêtre des Jangamas, énonce cette affirmation étonnante, dont je n'ai trouvé ailleurs aucune autre mention : « an initiated, *married* Jangam alone can assume a full ritual role on all ceremonial occasions » (1971 : 90, souligné par moi).

(3) On peut comparer cette évolution à celle qu'ont connue les bouddhistes Néwar au Népal : au cours des siècles, une communauté monastique ouverte à tous s'est transformée en caste fermée de spécialistes religieux officiant pour les autres bouddhistes comme les prêtres domestiques brahmanes. A ce sujet, voir S. GREENWOLD, « Monkhood versus Priesthood in Newar Buddhism », *in* C. von FÜRER-HAIMENDORF, *Contributions to the Anthropology of Nepal*, 1974, 129-149, ou « The Role of Priest in Newar Society », in FISHER, *Himalayan Anthropology*, 1978 : 483-504.

Il ne semble pas y avoir de «clergé séculier», tout officiant Jangama installé dans un village, instaure par là-même un « branch *maṭh* », un monastère filiale relié à la maison-mère du guru de son initiation. Bien sûr, de nos jours de nombreux Jangama, comme de nombreux Brahmanes, ont abandonné toute fonction religieuse et s'occupent de leurs intérêts privés, souvent commerciaux (THURSTON, 1909 : IV, 289).

Nous sommes donc bien, avec les Liṅgāyat, en présence d'une secte qui maintient ses croyances et son organisation spécifiques et fait observer une cérémonie d'initiation permettant à un non-Liṅgāyat d'entrer dans la communauté[1]. Cette secte met en avant certains éléments a-brahmaniques : rejet des textes postérieurs aux Védas, affaiblissement ou disparition des règles de pureté, égalité des femmes...

Toutefois, tout en se fondant sur certaines valeurs du renoncement, les Liṅgāyat sont organisés selon un système de castes qui leur est propre et qui tient compte à la fois de l'ancienneté de la conversion et des spécialisations professionnelles (THURSTON, IV, 261; EINTHOVEN, 72; PARVATHAMMA, 1971 : 10-12). Ces castes sont endogames et rarement commensales[2]. La hiérarchie culmine dans la caste sacerdotale des Jangama, équivalents des Brahmanes dans le système hindou orthodoxe.

Le problème que pose la coexistence de deux systèmes de valeurs, l'appartenance, rendue possible par la secte, à la fois au renoncement et à la société, l'extension aux hommes dans le monde des valeurs, des droits et des devoirs de l'ascète, font toute l'originalité de la communauté Liṅgāyat. L'opposition que le récit légendaire népalais avait révélée est au cœur du Liṅgāyatisme.

2. ETHNOGRAPHIE DES JANGAM NÉPALAIS.

2.1. *Situation générale.*

La situation des Liṅgāyat au Népal est particulière dans la mesure où la communauté n'est constituée que de Jangam. Il n'y a pas de Sāmānya, de gens du commun auprès de qui les Jangam aient à officier. Leurs services rituels sont à usage interne. Le terme même de Liṅgāyat est inconnu des autres Népalais, connu mais jamais utilisé comme référence par les Jangam, de même que l'appellation de Vīraśaiva.

(1) Sur la conversion au Liṅgāyatisme et les rites d'entrée dans la secte, voir THURSTON (1909 : IV, 266-270) et SADASIVAIAH (1967 : 168-183). Les nombreux exemples cités contredisent S. SINHA et B. SARASVATI (1978 : 109) : « the Acharya of the Jangambari matha told us that until 200 years ago, one could become a Lingayat by performing suddhi ceremony (purificatory ceremony) but nowadays no one becomes Lingayat by conversion » (mais cela est peut-être vrai pour Bénares, objet de leur étude).

(2) Il semble que chez les Liṅgāyat la commensalité soit pratiquée plus largement que la connubialité (EINTHOVEN : 72, THURSTON : IV, 249, SADASIVAIAH : 59 et 180-181. PARVATHAMMA, 1971 : 41 ; 1972 : 10-11). Les Jangama jouissent du privilège de pouvoir accepter la nourriture de (presque) tous les dévots chez qui ils officient. Pour THURSTON, « the priests alone continuing as a privileged class to dine freely withem » (c.-à-d. l'ensemble des Liṅgāyat, IV, 1909 : 249) ; pour PARVATHAMMA (1971 : 41), « the Jangams interdine with all Lingayats with the exception of barbers »; enfin pour SADASIVAIAH (59), «.even the Jangamas were not dining in the houses of some Lingayat ».

Ils sont très peu nombreux (250 environ), localisés sur un territoire limité, historiquement homogène; on ne les trouve en effet que sur la portion de territoire qui dépendait du royaume de Bhaktapur (auquel avait été réuni celui de Banepa peu de temps avant la date approximative de l'arrivée des premiers Jangam). Tous les Jangam népalais, à ma connaissance et à celle de mes informateurs, sont répartis à et autour de Bhaktapur, dans un rayon de 30 km environ et selon un arc de cercle Est-Sud Est. Si quelques Jangam vivent maintenant à Kathmandu, le phénomène, dû à l'attrait économique qu'exerce la capitale sur ceux qui ont renoncé à leurs fonctions religieuses, ne date que d'une ou deux générations.

Cette proximité géographique est un des facteurs qui ont assuré la cohésion de la communauté Jangam. Elle n'est pas le fait du hasard; plusieurs éléments entrent en jeu :

. *L'ascendance* : tous les Jangam rattachent leur présence au Népal à l'épisode de Mallikarjan. Ils sont tous conscients de leur origine indienne et même, à plus long terme, sud-indienne, et leurs liens avec le monastère de Bénarès restent forts[1]. Leur présence au Népal est conçue comme le résultat d'un accident historique : Mallikarjan est l'ancêtre mythique commun. Tous les Jangam du Népal se donnent pour origine la venue de celui-ci au Népal. Toutefois il ne s'agit pas, sauf pour une des lignées, d'un lien de filiation réel et les Jangam se répartissent en trois *gotra*[2] exogames qui déterminent les réseaux d'alliance. La contradiction entre l'arrivée d'un personnage unique, Mallikarjan, et la présence de lignées Jangam de *gotra* différents n'est pas résolue; pour certains, Mallikarjan aurait été accompagné de disciples appartenant à différents *gotra*, mais, selon d'autres avis, l'arrivée des autres Jangam serait postérieure. Ces Jangam étaient-ils mariés? Ont-ils pris femme sur place? Autant de questions sans réponse, interrogations que l'on pose, poussé par une volonté logique de reconstitution — car, puisque certains des Jangam se disent héritiers directs de Mallikarjan, il est légitime de chercher à retracer une ascendance réelle —, qui reste sans effet sur les interlocuteurs.

. *Le réseau monastique.* Parallèlement aux relations de parenté qui se sont tissées d'un groupe Jangam à l'autre, il existe un réseau de dépendances religieuses, une sorte de toile d'araignée monastique. Au centre de la toile, le monastère de Bhaktapur, le *maṭh* originel, autour, six établissements Jangam, six monastères filiales ou « branch *maṭh* ». Ici les Jangam népalais sont parfaitement fidèles à l'organisation religieuse pyramidale des Liṅgāyat : tous les Jangam, même villageois, sont rattachés à un monastère, tous ces monastères sont reliés entre eux, dépendants de l'autorité d'une maison-mère plus importante, dont le chef confère l'initiation. La relation de dépendance spirituelle se double de rapports économiques étroits, avec un système de redevances ou une

(1) A propos du *maṭh* Jangam de Benares, voir S. Sinha et B. Sarasvati (1978 : 101-110).
(2) Sur ce mot et son acception chez les Jangam, voir *infra*, p. 121 ; approximativement clan.

gestion directe des biens fonciers des monastères filiales par le *maṭh* central, lui-même étant, nous le verrons, soumis au contrôle de l'État.

. *L'insertion en milieu Newar: le tantrisme.* Les Jangam sont classés par le Code parmi les castes népalaises. Leur langue maternelle est en effet le népali, leur mode de vie (culture matérielle, alimentation, vocabulaire et système de parenté, manière de célébrer les rites, etc.) est proche de celui des hautes castes indo-népalaises Bāhun (Brahmanes) et Chetri. Cette assimilation pose d'ailleurs un problème, les Jangam ayant été appelés (si l'on en croit la tradition) par des rois Newar, et installés au sein de la communauté Newar; encore actuellement, Bhaktapur, Panauti, Dhulikhel, sont des villes presque exclusivement Newar, l'installation des Indo-népalais dans les villages alentour coïncidant sans doute avec la conquête Gorkha. Pourquoi donc les Jangam, de langue et de culture étrangères, se sont-ils plutôt assimilés aux Indo-népalais qu'aux dominants Newar? C'est une question à laquelle je n'ai pas de réponse. Une arrivée des Jangam postérieure à la conquête Gorkha semble impossible : les inscriptions du *maṭh* de Bhaktapur, la tradition orale, le degré d'intégration et l'absence de toute référence à un passé ou même à une tradition Liṅgāyat indienne, plaident en faveur d'une installation plus ancienne.

Cependant l'immersion des Jangam en milieu Newar n'a pas été sans conséquences : ils savent le newari, participent pleinement à la vie de la communauté citadine Newar (cf. p. 111), utilisent les services de castes spécialisées Newar (barbiers Nau, ou pêcheurs Poḍe, par exemple). Mais l'influence Newar est surtout sensible sur le plan religieux. Or la religion Newar qu'elle soit hindouiste ou bouddhiste, est profondément imprégnée par le tantrisme.

Les Jangam, et c'est là l'essentiel de leurs fonctions, sont desservants de temples. Leurs monastères ne sont pas au service d'une communauté Liṅgāyat — inexistante —, mais édifiés dans l'enceinte d'un temple sivaïte, lieu de pèlerinage, dont les Jangam sont les officiants. Tous ces temples sont dédiés à Śiva, sous différents noms, représenté par un *liṅga* en pierre noire souvent recouvert d'une effigie en cuivre doré repoussé figurant Śiva *caturmukh*, Śiva aux quatre visages.

Ces temples sivaïtes sont aussi liés au culte de la Déesse[1] et au tantrisme. Les lieux où ils sont érigés sont reconnus comme des *piṭh*, des « sièges » ou autels de la Déesse. Ce sont, selon la tradition tantrique, des lieux de pèlerinage, étapes d'un itinéraire spirituel; le dévot doit se concentrer sur la partie du corps de la Déesse honorée dans tel *piṭh*, tenter de visualiser la Déesse dans son propre corps et opérer ainsi une communion, une transsubtanciation entre son propre corps mystique et la Déesse, la Śakti, l'énergie divine (cf. BHARATI, 1965 : 91-92).

(1) Suivant ici M. BIARDEAU, j'appelle Déesse « la forme féminine de la divinité qui se concrétise dans les temples, soit en des déesses solitaires, vierges et farouches (...), soit comme parèdre de Siva » (« Autour de la Déesse Hindoue », Introduction, *Puruṣārtha*, 5, 1981 : 11 ; voir aussi l'article « Devi » dans le *Dictionnaire des Mythologies*, Flammarion, 1981 : I, 295-8). La Śakti tantrique invoquée dans les *piṭh* népalais conjugue les deux caractères, à la fois Durgā et Sati.

Les *pīṭh* ont fait l'objet de toutes sortes de dénombrements et de recherches de localisations (A. BHARATI, 1965 : 70 et 88-90; D. C. SIRCAR, 1973)[1]. La version la plus courante de l'origine du culte des *pīṭh* le rattache au sacrifice de Dakṣa, le père de Sati. Outragée par son père au cours d'un grand sacrifice, Sati se jette sur le bûcher sacrificiel. Śiva, son époux, fou de douleur, charge le cadavre de Sati sur son épaule et parcourt ainsi l'univers. Les dieux inquiets s'efforcent de détacher Śiva du corps de Sati, et, pour ce faire, démembrent le cadavre qui se détache, morceau par morceau, selon l'errance de Śiva. On appelle *pīṭh* chacun des endroits terrestres où tomba une partie du corps de la déesse[2]. Le *pīṭh* par excellence est, pour le Népal, celui de Guhyeśvari (mais de bien d'autres lieux en Inde) où tomba le sexe de la déesse, son *yoni* conçu comme la matrice de l'illumination. A chacun de ces *pīṭh* est associé un *liṅga*, manifestation de la présence de Śiva.

Sur sept *maṭh* Jangam, six sont en relation avec un *pīṭh*[3]. C'est là une situation paradoxale[4]. Faut-il chercher dans la tradition Liṅgāyat une orientation tantrique qui expliquerait ce rôle privilégié des Jangam népalais, ou s'agit-il plutôt d'une influence des formes de dévotion Newar?

(1) La tradition népalaise possède sa propre liste de *tīrtha*, lieux de pèlerinage, qui ne sont pas nécessairement des *pīṭh* mais en contiennent un certain nombre (notamment tous ceux qui sont desservis par les Jangam ainsi que le plus important, Guhyeśvari). Tous ces *tīrtha* sont caractérisés par la présence d'un *Śivaliṅga* spécifique, mais je ne saurais dire si ces *liṅga* sont tous associés à une forme de la Déesse. La liste de ces *tīrtha* est donnée dans le Népal Māhātmya (les *māhātmya*, ou « exaltations [étant] des recueils de légendes attachées à un lieu saint et [...] de ce point de vue en rapport étroit avec les pèlerinages » : A. M. ESNOUL, in L'Hindouisme, Histoire des Religions I, Encyclopédie de la Pleiade, 1970 : 1003). Le Népal Māhātmya serait une annexe de l'Himavatkhaṇḍa du Skanda Purāṇa. Cette liste est présentée par S. LÉVI (1905 : I, 387-392) avec quelques-unes des légendes de fondation. T. W. CLARK (1957 : 167-187) énumère 51 *tīrtha* dont les eaux auraient servi à alimenter le bassin de Raṇi Pokhari et les confronte à la liste de 64 *tīrtha* d'un *vaṃśāvalī* de Sankhu. Mais surtout, l'ensemble du Népal Māhātmya (sous deux versions) a fait l'objet d'une traduction en allemand par H. UEBACH (« *Das Nepālmāhātmyaṃ des Skandapurāṇaṃ* », 1970) qui, en introduction, donne la liste des lieux de pèlerinage, leur localisation supposée selon le Māhātmya et selon les opinions des quelques chercheurs qui s'y sont intéressés, et les bénéfices qu'on peut tirer de leur visite.

(2) Sur les différentes versions du mythe dans les Brahmāna et les Purāṇa, et son développement dans les Tantra, voir SIRCAR (1973 : 5-7).

(3) Le septième, Indreśvar à Panauti, sans être un *pīṭh*, est un lieu de pèlerinage dont le mythe d'origine — Indra couvert de *yoni* — peut s'interpréter en termes tantriques.

(4) Les *pīṭh* sont en effet généralement desservis par des officiants de basses castes. Mais les *pīṭh* mentionnés par exemple par A. W. MACDONALD et A. VERGATI STAHL (1979 : 86-91) sont soit à l'intérieur, soit à la périphérie des villes Newar ; ils sont liés au culte de Ganeś et à celui des Aṣṭa Mātṛkā, divinités protectrices du territoire. Le terme de *pīṭh* désigne alors plus généralement l'autel consacré à une divinité tantrique. Le lien avec l'épisode mythique du démembrement de Sati paraît beaucoup plus lâche que dans le cas qui nous occupe. Je pense qu'il s'agit de deux catégories différentes de *pīṭh*, les sanctuaires desservis par les Jangam ayant une valeur moins territoriale et plus mystique.

2.2. *Le maṭh de Bhaktapur.*

2.2.1. *Les lieux.*

Au centre de Bhaktapur, dans le quartier de Taumāḍhī, près du grand temple de Nyatapola, le monastère Jangam n'est guère remarquable. Une façade en brique semblable à celle de toutes les maisons Newar, une porte en bois à deux battants par où l'on pénètre dans une cour étroite bordée de bâtiments à deux étages où habitent les Jangam. Au centre de la cour se dresse un templion dédié à Viṣeśvar Mahādev, dans le style classique de la période Rana : une forme de *śikhara*, un plan carré et un toit pyramidal en pierre[1]. Un porche, du côté sud, mène à la cour voisine dont les bâtiments décrépis menacent de s'écrouler; c'est dans cette cour et dans les galeries qui l'entourent que sont la plupart des autels et des sanctuaires, ainsi que les deux cuisines.

Tous les matins, l'officiant, son plateau d'offrandes à la main, décrit un parcours cérémoniel fixe : il rend hommage à chacune des divinités présentes dans le *maṭh*. Il commence par le temple central de la première cour, celui de Viṣeśvar Mahādev, représenté par un *liṅga* de pierre noire. Sur le côté droit de cette même cour, dans une niche, un autre *liṅga*; Siddheśvar Mahādev[2]. Dans la seconde cour, deux templions identiques, l'un consacré à Śiva Nilakaṇṭha, l'autre à Śiva Paśupati. Devant la porte de chacun des templions, sur un pilier, une statue de Nandi, le taureau, monture de Śiva. Sur un pilier également, la seule figure non sivaïte : Hanuman. Au fond de la cour, sur une plate-forme, une autre statue de Nandi face à un *liṅga-yoni* : c'est, dit-on, le *samādhi*, la tombe (commémorative?) du fils du roi dont l'assassinat est à l'origine de la fondation du *maṭh*. Une enclave dans la galerie Est abrite un temple consacré à Ganeś, à Nandi et à Koṭilingeśvar Mahādev. Une petite niche abrite une pierre représentant Umamaheśvar.

Après avoir fait le tour de ces différents autels, le *pujāri* se rend dans la cour de la maison voisine, rendre hommage à Kumār figuré par une pierre dressée. Le circuit des *pujā* (rites d'offrande) s'achève par les deux divinités les plus secrètes du *maṭh*, les plus liées aussi au tantrisme, Vīrabhadra et Bhagavatī. Leurs sanctuaires sont aménagés dans deux petites pièces fermées du premier étage de la cour d'entrée. J'ai pu apercevoir, de la porte, une petite stèle portant un bas-relief de Vīrabhadra, mais le sanctuaire de Bhagavatī, désigné comme l'*āgama* ou *āgama chẽ*, m'est resté fermé. Pour les Newar, l'*āgama* est le sanctuaire secret, réservé, qui abrite la divinité protectrice d'une lignée ou d'une association[3]. Cette divinité est honorée par des rites tantriques effectués

(1) Le toit pyramidal, à la fin de la période Malla, « has a concave outline on either side forming the shape of a ogee-curved flower bud » (N. R. Banerjee, Nepalese Architecture, Delhi, 1980 : 75-76). Sous les Rana, il évolue vers une forme bulbeuse inspirée de l'architecture musulmane en usage chez les Rajputs.

(2) Crooke (1975 : III, 20) mentionne un culte Liṅgāyat à Siddheśvar Deota, une effigie de cendre gardée dans chaque monastère et considérée comme une divinité familiale.

(3) On sait peu de choses sur la tradition Newar des *āgama*. Des allusions y sont faites dans Macdonald et Vergati (1979 : 84), Toffin (1981 : 154) et surtout M. Allen (1975), qui emploie le terme *āgama*, sans le définir, pour désigner aussi bien le sanctuaire que la divinité.

par les seuls initiés. Les Jangam, influencés par les Newar, ont fait de Bhagavatī[1] leur divinité tutélaire, et gardent autour d'elle l'aura du mystère dont les Newar ont entouré leurs divinités agamiques. Mais si la Déesse est au centre d'un rituel élaboré et secret lors de la fête de Dasaĩ, je ne saurais dire si les rites eux-mêmes doivent beaucoup à la tradition tantrique.

On remarque que toutes les formes divines[2] honorées le matin et le soir, le matin par une cérémonie d'offrande complète (laver les statues ou le *liṅga*, les orner, réciter les *mantra*, déposer du riz, des fleurs, de l'encens, agiter une clochette), le soir par un simple *ārati*, offrande de lumière (faire le tour des autels avec une lampe à huile tout en agitant une clochette), sont toutes, sauf Hanuman, associées à Śiva : qu'il s'agisse de formes différentes du dieu, ou de son épouse, de ses fils (Ganeś et Kumār), de son auxiliaire (Vīrabhadra). Les Jangam sont ici fidèles aux prescriptions religieuses du Viraśaivisme[3].

La *pujā* du matin terminée, l'officiant se rend dans la cuisine, au rez-de-chaussée de la deuxième cour et commence les préparatifs du repas. Près du foyer, sur un socle de pierre, une petite statue en or (en bronze doré?) de Nandi repose sur un chariot de bois. Avant que quiconque ne pénètre dans la cuisine, l'officiant-cuisinier consacre à Nandi les prémices du repas. L'adéquation des gestes rituels à la légende d'origine est entière : l'âme du fils du roi incluse dans le Nandi d'or continue à être nourrie par les Jangam.

Cette cuisine sanctuaire ne sert que pour la cuisson du premier repas. De l'autre côté de la cour, une cuisine ordinaire est utilisée pour la préparation de la nourriture non consacrée, celle du soir, dont on n'offre pas les prémices (Nandi se contente apparemment d'un repas par jour).

Extérieur au circuit d'offrande ainsi qu'à l'enceinte du *maṭh*, le temple dédié à Jyotiliṅgeśvar Mahādev jouit d'un statut particulier. Situé à environ 500 m du *maṭh*, dans le Maṃgalachẽ ṭol, ce petit temple à *śikhara* est considéré comme un *piṭh*, un des lieux de pèlerinage à la Déesse[4]. Les Jangam ont la responsabilité de l'entretien et du culte de Jyotiliṅgeśvar.

Cependant ils ne s'y rendent pas eux-mêmes et emploient les services rituels d'un Brahmane Bhaṭṭa qui y célèbre la *pujā* du matin et l'*ārati*

(1) Cf. SIRCAR (1973 : 7-8) : « it is interesting to note that one of the popular names of the mother-goddess is Bhagavati (literally a deity possessing the *bhaga*). As the word *bhaga* is a synonym of *yoni*, it is possible to suggest (...) that the expression Bhagavati originally indicated the female deity who was thought to have given birth to all creatures ».

(2) La charte (*lāgat*, cf. p. 102 et svt.) qui régit le monastère donne comme liste des divinités du math : « Sri Nilakāṭhesvar ; Sri Samsānesvar (? ne semble plus figurer actuellement) ; Sri Bhagavatī ; Sri Koṭlingesvar ; Sri Umāmahesvar ; Sri Gaṇeś ; Sri Hanumā ; Sri Vīsyesar ; Sri Sīdhesvar ; Sri Vīrabhadra Māgalesvar ».

(3) Avec la distorsion que constitue le culte de multiples formes de Śiva et de multiples statues, par rapport à la prescription originelle de n'honorer que le seul *iṣṭaliṅga*.

(4) Je n'ai trouvé mentionné le Jyotiliṅgeśvar de Bhaktapur que dans le « Kathmandu Valley. The Preservation of Physical Environment and Cultural Heritage Prospective Inventory » (2 vol., Vienne, Anton Schroll and Co., 1975 : II, 231) ; sous le nom de Jyotirling Shiva, il est dit contenir « one of the sixty-four sacred linga ». Je n'ai recueilli aucune légende quant à sa fondation.

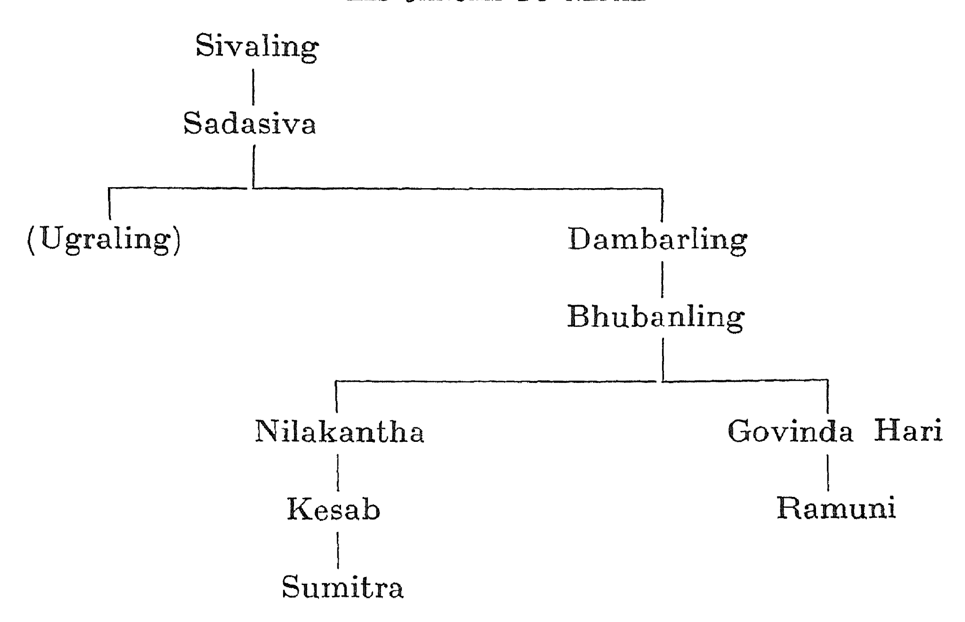
du soir et revient ensuit au *maṭh* rapporter les *prasād* (offrandes faites aux dieux et redistribuées, consacrées, aux fidèles).

2.2.2. *Les occupants.*

Depuis le fondateur Mallikarjan, les *mahant* (approximativement « supérieur » de monastère) se sont succédés à la tête du monastère. Le souvenir de leur nom a disparu. Nous savons seulement que le monastère a continué à se développer, que ses propriétés se sont accrues en fonction des donations, mais, sur le statut même des Jangam, seul un récit légendaire donne quelque information. Voulant justifier le mode actuel de succession aux fonctions de chef de monastère, ce récit en attribue l'origine à un conflit entre un fils et un disciple. « Sous Rana Bahadur Shah (1795-1806), à la mort du *mahant*, une rivalité surgit entre le disciple du *mahant* choisi comme successeur et le fils de celui-ci. La veuve va se plaindre et pour cela se poste à la porte du palais royal avec une lanterne allumée en plein jour. Interrogée sur ses raisons, elle répond : « Pour moi le jour est comme la nuit car mes fils n'ont pas à manger ». Le roi décrète alors par ordonnance *(sanad)* que la charge de *mahant*, et donc la propriété du monastère, se transmettra dorénavant de père en fils ». Ce récit, fait par l'actuel *mahant*, est parfaitement typique de la situation des monastères népalais, en particulier à Bhaktapur, à cette époque. Il m'avait été fait, presque identique, à propos de la succession d'un *maṭh* Sannyāsi : conflit entre le fils et le disciple, appel à la juridiction royale, procès et décision prise en faveur du fils et de la transmission héréditaire (Bouillier, 1979 : 118). Si cette volonté royale se manifeste, chez les Sannyāsi, contre les traditions ascétiques de l'ordre — les Sannyāsi font vœu de célibat —, le cas est moins clair chez les Jangam. La possibilité pour les chefs de monastères eux-mêmes d'être mariés est attestée par plusieurs auteurs; la tendance au célibat semble au contraire une innovation récente. Quant au mode de succession à la direction du monastère, il s'agit généralement d'une élection entre les disciples, ou bien du choix par le *mahant* d'un successeur, qui doit être soumis à l'approbation des autres (Sadasivaiah, 1967 : 95-100 et 229-300).

Quelle que soit la situation originelle, l'usage de l'héritage transmis de père en fils aîné est maintenant bien établi, renforcé encore par deux récents procès qui ont donné, une fois de plus, raison aux héritiers directs.

La mémoire généalogique ne remonte pas au-delà de six générations, et de huit *mahant*.



A la mort de Nilakantha, son fils Kesab étant âgé de dix ans, Govinda Hari prend en charge le *maṭh*, mais refuse d'abandonner ses fonctions à la majorité de son neveu. Kesab porte plainte et obtient gain de cause en 1961. Il devient donc *mahant*, jusqu'en 1972, date de sa mort. Puisqu'il n'a pas d'héritier mâle, Govinda Hari retrouve la charge du *maṭh*. Il meurt en 1979, son fils aîné Ramuni, lui succède.

Mais un autre procès met aux prises depuis 1972 Govinda Hari puis Ramuni avec l'unique descendante de Kesab, une fille, Sumitra, âgée maintenant de 20 ans. Et en novembre 1981, Sumitra, fortement soutenue par les deux épouses de son père, gagne son procès. En effet, selon une loi népalaise récente, une fille peut, en l'absence de descendant mâle, hériter de la propriété de son père. Toutefois dans le cas présent, cette transmission n'est possible que si elle reste célibataire. Depuis quelques mois, le *maṭh* a donc à sa tête une jeune fille, imposée par le gouvernement népalais à une communauté Jangam réticente : je ne connais pas d'autre exemple de femme *mahant* chez les Liṅgāyat, les traditions de la secte paraissent s'y opposer.

La famille de Govinda Hari représentait un intéressant compromis entre les valeurs traditionnelles et celles d'un certain « Népal moderne ». Govinda Hari lui-même, vieillard frêle et sagace, a su, malgré procès et contestations, se faire admettre comme chef de tous les Jangam, tout en gérant habilement ses revenus, et en maintenant la concorde entre ses deux foyers et ses nombreux enfants. Il avait épousé en premières noces une Jangam avec laquelle il a eu 4 enfants. Une seconde épouse, Chetri, donc de statut inférieur, vivant à Kathmandu, lui a donné 5 enfants. Seuls les enfants de l'épouse Jangam sont de plein statut; l'aîné, Ramuni, successeur de son père à la fonction de *mahant*, est un homme d'affaires averti, mais ses nombreuses relations au Guthi Samsthan ne l'ont pas empêché de perdre son procès contre Sumitra. Il gère pour le moment ses terres dans le Teraï, mais il pourrait retrouver sa charge de *mahant* au mariage éventuel, ou à la mort de Sumitra. Le second fils, Dipak, est musicien et chanteur à l'Académie Royale de Musique.

L'aînée des filles occupe un poste important au ministère de l'Intérieur — les Jangam sont très fiers d'elle —, la cadette est étudiante.

Des enfants de la seconde épouse, l'aîné est homme d'affaires et membre du Rastriya Pancayat (Assemblée Nationale), le second étudie le sanscrit à Bénarès, au *maṭh* Jangam, une des trois filles est mariée, les autres étudiantes.

Du temps de Govinda Hari, comme de Ramuni, l'essentiel des tâches rituelles était accompli par le *pujāri*, Jangam originaire de Dhaneśvar. Ce *pujāri*, Ramji, parfois remplacé par son jeune fils Rameś, est également, nous le verrons, le *pujāri* de Panauti. Les *mahant* s'occupent surtout de la gestion des biens du monastère.

Cette répartition des tâches ne peut que se perpétuer puisque, si Sumitra a la haute main sur l'administration du *maṭh*, elle voit son rôle rituel limité par son sexe; il lui est notamment interdit de pénétrer dans le sanctuaire de Bhagavatī, ou d'officier comme célébrant lors des rites de l'initiation. Elle se contente de recevoir les hommages et, si elle est boudée par une grande partie des Jangam, la cérémonie de son intronisation a rassemblé, comme il est d'usage, tous les autres *mahant* de Bhaktapur. Recevant d'eux le turban rituel, vêtue d'une tunique de brocard et d'un large pantalon (une tenue masculine), elle a mené le cortège cérémoniel des chefs de monastère autour des principaux temples des environs du *maṭh*. Avant l'intronisation, elle avait été initiée comme Jangam par Ramji, le *pujāri* du *maṭh* et son propre oncle maternel. Depuis, à la suite de quel conflit?, Ramji a été chassé du *maṭh* et remplacé par un jeune Jangam, également de Dhaneśvar.

Sumitra vit dans le *maṭh* avec les deux épouses de son père. La première, Newar, sans enfants, régente le *maṭh* et a lutté durant les neuf ans de procès sans faiblir. Sans doute, malgré les récits véhéments de leur spoliation, les épouses de Kesab avaient-elles gardé quelque argent ! La seconde épouse, la mère de Sumitra, est Jangam, sœur de Ramji. Avec elles, vit un oncle, frère cadet de Kesab, veuf avec trois enfants. Il est déchu de ses droits à la succession et rejeté par les Jangam car il boit de l'alcool.

Mais la prospérité nouvelle de la famille repose sur l'aptitude de Sumitra à conserver ses fonctions. Aux termes de la loi en vigueur dans ce cas, elle perd sa part d'héritage si elle se marie. Elle est donc vouée au célibat non en raison de ses responsabilités religieuses mais pour des motifs légaux et financiers, et ses « mères » ont tendance à la faire vivre en recluse. A peine scolarisée, complètement ignorante des croyances Liṅgāyat, utilisée par les uns, rejetée par les autres, condamnée à la solitude, soumise et effacée, c'est la victime des convoitises que suscite la richesse des monastères.

2.2.3. *Le guthi.*

Malgré son aspect quelque peu vétuste, le *maṭh* représente, pour celui qui en a la charge, une source de revenus non négligeable. Lui sont en effet rattachés 580,5 *ropani* de terres, soit environ 29 ha, superficie très

importante pour la vallée de Kathmandu[1]. Ces terres ont été attribuées au *maṭh* de façons diverses : une partie vient de donations royales, une autre d'acquisitions faites par les Jangam eux-mêmes.

Le régime de propriété de ces terres a varié selon leur origine et selon le type de contrôle imposé par le pouvoir royal.

Un édit royal *(lālmohor)* de 1859 V.S. (= 1795) enregistre la répartition suivante des terres Jangam :

185,5 *ropani* de donation royale (ou *rāj guthi*);

267 *ropani* propres aux Jangam (donations personnelles) ou *duniyā guthi*;

27,5 *ropani* de terres *birta*, c'est-à-dire attribuées à titre de propriété personnelle par le roi.

Le terme de *guthi* désigne originellement une association chargée de gérer des donations religieuses ou philanthropiques, faites par le roi ou par des personnes privées. Le mot a encore ce sens chez les Newar, mais dans la juridiction népalaise, il en est venu à désigner les donations elles-mêmes, d'où, en fin de compte, un système de tenure foncière utilisé pour les fondations de temples, de monastères ou le financement de fêtes[2]. Les terres *guthi* sont inaliénables et exemptées d'impôt. Les *guthi* sont de deux sortes : *rāj guthi* ou *guthi* de fondation royale (et sur lequel l'État garde un certain contrôle) et *duniyā guthi* ou *guthi* personnel. Quel que soit le type de *guthi*, les revenus des propriétés ne peuvent servir qu'exclusivement au but pour lequel le *guthi* a été constitué (d'où la différence, dans le cas qui nous occupe, avec les terres *birta* dont l'utilisation est libre de toute contrainte).

Depuis 1911, l'État népalais s'efforce d'enregistrer et de contrôler les *guthi*, donc de limiter les prérogatives des *duniyā guthi*. L'aboutissement de cette politique est en 1964 l'établissement en organisme autonome du « Guthi Samsthan », sorte de commissariat aux affaires religieuses chargé de la gestion des biens *guthi*; les *guthi* personnels *(duniyā)* échappent à son contrôle. Les *rāj guthi* sont divisés en deux catégories :

— les *amānat guthi*, directement gérés par le Guthi Samsthan. C'est le cas des grands monastères de la Vallée et du Teraï. Le *mahant* reçoit du Guthi Samsthan les sommes nécessaires aux besoins du culte et à l'entretien des résidents, il est une sorte de salarié de l'État ;

— les *chuṭ guthi* ou *guthi* séparés, dont la gestion est confiée à un individu (le *mahant* pour les monastères) pour la durée de sa vie, à une lignée ou une association, contre une rente en nature ou en espèces au Guthi Samsthan. Les *chuṭ guthi*, intéressants financièrement pour leurs

(1) La moyenne des exploitations agricoles est au Népal de 12 *ropani* par famille (parents, fils de moins de 16 ans et filles célibataires de moins de 35 ans). Le maximum imposé par le Land Reform Act de 1964 est de 50 *ropani* par famille, pour la vallée de Kathmandu (M. C. Regmi, 1976 : 200). Les grands propriétaires tournent aisément la loi en enregistrant une part de leurs terres au nom de leur épouse et de chacun de leurs enfants. Cette limite ne vaut évidemment que pour les terres en propriété privée et ne concerne donc pas le *maṭh*.

(2) Sur la tenure *guthi*, voir M. C. Regmi, 1976 : chap. IV, 46-70.

gestionnaires mais beaucoup moins pour l'État, sont en principe abolis depuis 1972 et transformés en *amānat guthi*[1]. Le processus est en cours et toutes sortes d'intérêts entrent en conflit, les *mahant* de *chuṭ guthi* faisant tout pour garder leurs prérogatives.

Le *maṭh* Jangam a fait l'objet en 1980 V.S. (1916) d'un *lāgat*, accord écrit, récapitulant toutes les propriétés du *maṭh* et leur régime de tenure[2]. Ce gros mémoire manuscrit d'une centaine de pages donne la liste, la localisation, le nom du tenancier, de toutes les parcelles de terres appartenant au *maṭh*. Il fait état des procès entre tenanciers et propriétaires et décrit minutieusement les vicissitudes d'une parcelle de 1,5 *ropani* (750 m^2) apparaissant et disparaissant au gré des relevés. Il donne ensuite le rapport global en grains de ces terres et le rapport monétaire des diverses boutiques que possède également le *maṭh*. Enfin sont énumérées toutes les obligations religieuses du *maṭh* et les dépenses qui en découlent.

Figure ensuite la différence entre les revenus et les dépenses, et en fonction de cela la rente à verser au Guthi Samsthan. Mais cette rente est calculée en espèces et cela en fonction des prix des céréales à l'époque du *lāgat*; les prix n'ont pas été réactualisés; tout le bénéfice du monastère vient donc de la différence entre le prix réel des grains et leur prix à l'époque lointaine où la rente a été fixée.

Pour le *maṭh* Jangam, le *lāgat* de 1916 lui attribue donc 580,5 *ropani* auxquels il ajoute 62,5 *ropani* de terres de Panauti; les deux *maṭh* ne font qu'un sur le plan foncier. Leurs liens religieux (le *mahant* de Panauti étant naguère le *pujāri* de Bhaktapur) sont doublés de liens territoriaux (et autrefois, nous le verrons, de consanguinité).

De ces 643 ropani, 27,5 sont terre *birla* donc propriété privée[3], à la libre disposition du *maṭh* (donc du *mahant*). L'accord ne porte donc que sur 615,5 *ropani*.

Les revenus annuels sont (une fois ôtée la part des tenanciers) :

riz	:	955	murī	1	mānā	4 muṭhi[4]
blé	:	120	murī	11	pāthī	
maïs	:	2	murī	5	pāthī	

plus 483 roupies 75 paisā 2 dam (1/4 de paisā) en argent.

(1) Une distinction est établie entre les *guthi* qui payaient leur redevance en nature et ceux qui le faisaient en espèces. Les *guthi* de la première catégorie passent directement sous l'administration du Guthi Samsthan, alors que ceux de la deuxième sont transformés en *raikar*, c.-à-d. passent sous le régime de tenure ordinaire (avec une redevance fixe à verser, selon la qualité de la terre, à l'État, propriétaire éminent du sol). Cf. Regmi, 1976 : 61.

(2) Ce type d'accord existe pour la plupart des monastères. Les documents conservés au Guthi Samsthan que j'ai pu consulter, ont été établis entre 1915 et 1935.

(3) Cette distinction n'est plus valable actuellement. Les terres *birta* et leurs privilèges ont été supprimés en 1959 et transformés en *raikar*.

(4) Les céréales, comme les liquides, sont mesurées en unités de capacité. Les équivalents en poids sont donc approximatifs et varient selon le type de céréale. L'unité est le *mānā* qui pèse environ une livre ; le *pāthī* vaut 8 *mānā* soit 4 kg et le *murī*, 20 *pāthī* soit 80 kg. Le *muṭhi* équivaut à une poignée.

Les dépenses sont de :

riz : 271 murī 15 pāthī
blé : 46 murī 1 pāthī

Il reste donc : riz : Bhaktapur 632 murī 5 pāthī
Panauti 50 murī 19 pāthī

c'est-à-dire en équivalent monétaire 2 529 roupies pour Bhaktapur et 139 pour Panauti, en comptant selon les barêmes de l'époque que 1 murī = 4 roupies, ou que 1 roupie correspond à 5 pāthī (alors qu'actuellement le murī vaut plus de 100 roupies).

blé : 74 murī 10 pāthī = 477 roupies (si 1 rp. = 3 pāthī 1 mānā)
maïs : 2 murī 5 pāthī = 13 rp. 94 paisā (si 1 rp. = 2 pāthī 3 mānā).

En ajoutant les 483 rp. 75 paisā de revenus en espèce, le revenu total annuel du *maṭh* équivaut donc à 3 639 roupies.

Mais le *maṭh* doit dépenser chaque année 3 093 rp. 75 paisā.

Il reste donc 546 rp. d'excédent que le *mahant* doit verser annuellement au bureau du Guthi Tasil (office des comptes).

En 1996 V.S. (1932), un nouvel accord tenant compte de l'augmentation des prix, est enregistré avec le *mahant* Nilakantha Jangam. D'après de nouveau barême :

1 roupie = 4 pāthī de riz
2 pāthī de blé
3 pāthī de maïs (dans ce cas baisse des prix).

Cette nouvelle estimation porte l'excédent, donc le montant à donner annuellement au Guthi Samsthan, à 1 300 roupies.

Cependant une nouvelle législation destinée à réglementer les relations entre tenanciers et propriétaires est promulguée en 1965 et appliquée aux terres *guthi* en 1972. Le régime de tenure du *maṭh* et ses revenus en sont considérablement modifiés. D'après cette loi, le propriétaire (donc le *mahant*) reçoit du tenancier chaque année 8 *pāthī* de riz non décortiqué pour 1 *ropani* de terres ensemencées à l'extérieur de la Vallée, et de 23 *pāthī* à 8 *pāthī* pour 1 *ropani* de terres dans la Vallée, selon leur qualité. Il ne reçoit plus aucune part de la récolte d'hiver de blé. Faible compensation, à ses yeux, de la perte des 2/3 de ses revenus, le *mahant* n'a plus aucune redevance à verser au Guthi Samsthan.

Mais les dispositions antérieures du *lāgat* ont laissé tout loisir au *mahant* et à sa lignée de s'enrichir et leur fortune privée, acquise grâce aux bénéfices des biens *guthi*, est loin d'être négligeable. Le *mahant* du Jangam Maṭh est un grand propriétaire foncier, ce que montrent bien, au moment des récoltes, le défilé des tenanciers venant déposer la part de riz ou de blé qui lui revient, ou encore le nombre de solliciteurs demandant un délai, un prêt, ou venant simplement rendre hommage à une personnalité à la fois sociale et religieuse (bien que ne partageant pas les croyances Liṅgāyat, les Newar de Bhaktapur témoignent un profond

respect au *mahant*, et ne semblent faire aucune distinction entre un *maṭh* Jangam et un *maṭh* hindou orthodoxe).

2.2.4. *Les fonctions religieuses.*

Le *lāgat* les mentionne en détails; il donne d'abord les quantités de céréales et les sommes nécessaires à la *nitya pujā*, c'est-à-dire la *pujā* quotidienne aux différentes divinités du *maṭh*. Il passe ensuite aux célébrations extraordinaires, soit propres aux Jangam (comme par exemple les commémorations des précédents *mahant*), soit communes à l'ensemble de la population népalaise. Le Jangam Maṭh a en effet de multiples obligations religieuses qui l'intègrent à l'ensemble de la communauté hindoue népalaise. Aucune attention n'est prêtée par l'administration du Guthi Samsthan aux différences sectaires qui mettent à part les Liṅgāyat. Si le *maṭh* a son propre calendrier des fêtes, il participe aussi à toutes les célébrations hindoues et ses services rituels sont l'objet d'une estimation en quantité de grains nécessaire, comme c'est le cas pour tous les monastères Sannyāsi.

L'influence du milieu environnant l'a emporté sur la doctrine Viraśaïvite; les Jangam népalais honorent d'autres dieux que le seul Śiva, même s'il reste, et de loin, le plus important.

Des trois principales fêtes célébrées au *maṭh* de Bhaktapur, Śivarātrī, Janaïpurnimā et Dasaī, cette dernière est la plus complexe; elle témoigne de l'interaction des différentes influences qui se sont exercées sur les Jangam.

Śivarātrī (la « nuit de Śiva », le 14e jour de la quinzaine sombre du mois de *Phāgun*) et Janaïpurnimā (la « pleine lune » — *purnimā* — où les hommes de hautes castes renouvellent leur « cordon sacré » — *janaï* —, au mois de *Sāun*) associent un culte privé — *pujā* nocturne aux autels du *maṭh* et récitation des hymnes Rudri — à une grande cérémonie d'aumône publique : un repas est préparé et servi dans la cour du *maṭh* aux « pauvres » (*garib*, en fait les voisins, ceux qui se présentent et les sadhus de passage lors de Śivarātrī). Les dépenses occasionnées par ces fêtes et banquets seraient, au dire du *mahant*, considérables : 11 000 rp. (5 000 F) par exemple lors de Śivarātrī pour nourrir 500 à 600 personnes et illuminer le *maṭh* de lampes à huile toute la nuit.

Dasaī ou Durgāpujā, célébré dans tout le Népal du 1er au 10e jour de la quinzaine claire d'*asoj*, commémore pendant 10 jours les étapes de la victoire de la déesse Durgā sur le démon-buffle Mahisāṣūra. C'est l'occasion pour les Jangam d'une *pujā* continue à la déesse, qui n'est autre que la Bhagavatī de leur sanctuaire secret, *pujā* dont le déroulement suit à peu près le schéma classique commun aux Indo-népalais et aux Newar.

Une légende se fait toutefois l'écho de l'opposition fondamentale entre les Jangam et les autres à propos du sacrifice. Les Jangam étaient disposés à fêter Dasaī mais la déesse ne voulait pas demeurer chez eux car ils ne lui offraient ni sacrifice animal, ni, a fortiori, humain. Les Jangam demandèrent conseil à Vīrabhadra, qui leur proposa de faire la *pujā* comme à l'accoutumée mais leur dit que cette fois la déesse serait

satisfaite, qu'elle aurait ce qu'elle voulait. Les Jangam commencèrent donc la *pujā* mais, le 8e jour, ils interrogèrent, perplexes, Vīrabhadra : ils étaient supposés sacrifier un bouc noir. Le dieu leur dit alors de fendre en deux un *kubhinḍo* (sorte de courge) : la déesse accepta la substitution. Mais, le 9e jour, à Naumī, le problème se reposa : on devait en effet sacrifier alors un être humain. Vīrabhadra leur conseilla alors d'offrir une noix de coco, « si semblable à une tête humaine » et qu'ainsi la déesse serait satisfaite[1]. C'est ce que firent, et ce que font toujours les Jangam, qui réussirent donc à célébrer Dasaī, tout en supprimant les sacrifices sanglants qui, ailleurs, caractérisent cette fête, et le culte de la déesse.

L'essentiel du culte se passe dans le sanctuaire de Bhagavatī, au premier étage du *maṭh*. La veille du premier jour de la célébration, les Jangam nettoient les différents autels du monastère, se lavent et se font raser par le barbier.

Le lendemain à l'aube, des tenanciers du *maṭh* apportent de la terre venant d'un bord de rivière. Le *pujāri* porte cette terre dans le sanctuaire de Bhagavatī et, au moment auspicieux déterminé par l'astrologue royal, y plante des grains d'orge qui vont croître pendant 10 jours à l'abri de la lumière. Au sommet du monticule de terre, il dépose un *kalas* (une cruche sacrée) et invoque les Navadurgā, les neuf formes de Durgā, les invitant à demeurer dans le *kalas*. Quatre grandes lampes à huile sont allumées et doivent brûler continuellement pendant les neuf jours.

Matin et soir, après s'être purifié, le *pujāri* pénètre seul dans le sanctuaire et honore la divinité (aspersion d'eau pure, de fleurs, fumigations d'encens, récitation de *mantra*). Dans la galerie attenante, sans jamais entrer dans la pièce, 21 brahmanes se réunissent matin et soir pour lire le *Caṇḍī ko kitab*, le « livre de Caṇḍī » c'est-à-dire le Devī Māhātmya. Ils seront rémunérés, à la fin des 9 jours, par 3 *pāthī* (= 12kg) de *ciurā* (flocons de riz) chacun.

Le 7e jour (*phulpāti*, jour d'offrande de « fleurs et de feuilles »), la statue de Bhagavatī est sortie d'un petit coffre où elle reste enfermée toute l'année. Le *pujāri* la dépose sur un petit chariot et la recouvre d'une étoffe précieuse (*tasar*, la soie sauvage). Elle reste ainsi exposée pendant quatre jours pendant lesquels il faut lui offrir chaque jour un plateau contenant 84 mets différents (mais ne comprenant que ce que les Jangam ont le droit de manger, donc végétariens). Le *pujāri* dépose aussi quatre noix de coco devant l'autel.

Le 8e jour se place l'offrande du *kubhinḍo* que l'officiant fend en deux d'un coup de *khukri* devant la statue.

En Naumī, le 9e jour, les Jangam reçoivent les *pañcakumāri*, les cinq *kumāri*, cinq petites filles de caste Banre, donc bouddhiste Newar[2].

(1) Le remplacement de la victime sacrificielle par une courge est un usage largement répandu ; c'est, par exemple en Inde, le substitut usuel du buffle que réclame la Déesse et dont le sacrifice a été interdit. Au Népal, la courge est toujours employée pour le sacrifice du 8e jour de Dasaī, mais le sacrifice sanglant effectif est de règle pour le 9e jour, sacrifice de buffle, de chevreau ou de bouc (à défaut de sacrifices humains dont je ne sais s'ils ont jamais existé en cette circonstance).

(2) Sur le développement tantrique du culte de la Déesse sous la forme de petites filles, les Kumāri, voir M. Allen (1975). Les Kumāri sont toujours choisies au sein de castes qui

Elles représentent la déesse Durgā et sont accompagnées d'un petit garçon incarnant Ganeś. Tous sont nourris, reçoivent des friandises et des vêtements, rouges (la couleur de la Déesse) pour les petites filles, blancs pour le garçon. Les Jangam leur rendent hommage comme à des divinités.

Après leur départ, le *pujāri* prend une des noix de coco et la jette, depuis le sanctuaire de Bhagavātī, sur le toit du temple de Biseśvar Mahādev, dans la cour. Elle se fracasse et tous les assistants se précipitent pour en manger un morceau comme *prasād*[1].

Le 10e jour, le *mahant* prend une seconde noix de coco et la brise en la jetant par terre. Les deux autres sont gardées par le *mahant* et le *pujāri*. Puis l'officiant va couper l'orge appelé *jamarā*, qui a germé dans le sanctuaire, et le rapporte au *mahant* ainsi que les ingrédients nécessaires au *ṭikā* ou marque de bénédiction que celui-ci va apposer au front de tous ceux qui vont venir lui rendre hommage.

Le *mahant* commence par asperger son visiteur d'eau pure, en se servant d'un œillet d'Inde comme goupillon, il lui dessine ensuite un trait noir entre les sourcils, y appose un point jaune et un tas d'*akṣatā* (riz consacré rougi au vermillon) et lui met un brin d'orge sur la tête ainsi qu'un cordon rouge autour du cou. Il lui donne aussi une pièce de monnaie ou des fruits en *prasād*.

Tous les Jangam doivent venir rendre visite au *mahant* de Bhaktapur, pendant les cinq jours qui séparent Daśamī de la pleine lune, de même que tous les Népalais se rendent alors chez leurs parents, leurs aînés, leurs supérieurs.

Le soir de Daśamī ont lieu à Bhaktapur des danses masquées. Les Jangam se rendent, comme les autres habitants de la ville, au temple de Taleju ouvert une fois l'an, puis vont assister aux évolutions des danseurs incarnant les Navadurgā.

Cette célébration de Dasaĩ doit beaucoup à l'influence Newar. On voit cependant que les Jangam n'ont pas transigé avec ce qui est totalement opposé à leurs principes comme les sacrifices animaux. Et l'hommage rendu à la déesse n'est pas nécessairement en contradiction avec la dévotion exclusive à Śiva, dans la mesure où elle est aussi révérée comme Śakti du dieu.

Le *maṭh* de Bhaktapur joue également un rôle religieux particulier pour la communauté Jangam népalaise. Il est en effet le lieu originel de leur installation, le seul à être en relation avec la communauté Liṅgāyat de l'Inde, et en particulier de Bénarès. Le *maṭh* de Bénarès est le siège de l'un des cinq pontifes ou *jagadguru* et c'est de lui que dépendent les

« from the point of view of orthodox Hinduism (...) are of low and degraded status » (ALLEN : 22). Ce choix a donné lieu à plusieurs hypothèses dont aucune n'est très satisfaisante. Sur les Pañcakumāri considérées comme les assistantes de la Déesse, voir ALLEN (54-55) qui mentionne que « during Dasain some families do puja to the Pancha Kumari in their living form ». Remarquons ici que le *maṭh* Jangam pratique une forme de culte éminemment Néwar et tantrique.

(1) Ce geste rappelle la légende : sacrifice d'une noix de coco comme substitut d'une victime humaine. Cependant le fait de jeter une noix de coco depuis le toit d'un temple est mentionné par ALLEN (1975 : 27) à propos du temple de Matsyendranāth comme un geste auspicieux.

Jangam népalais. On dit même que le *mahant* de Bénarès avait l'habitude, lors des tournées qu'il faisait dans les monastères filiales, de venir à Bhaktapur. Actuellement les relations semblent plus distendues, sans pourtant disparaître : le jeune fils du précédent *mahant* a étudié à Bénarès dans le monastère Jangam, les livres de doctrine viraśaïvite que possède le *maṭh* de Bhaktapur proviennent de ce monastère, et c'est lui qui doit fournir les petits *liṅga* de pierre que les Jangam reçoivent lors de l'initiation.

A son tour, le *maṭh* de Bhaktapur contrôle les autres *maṭh* Jangam, contrôle l'accession à la fonction de *mahant* et jusqu'à récemment conférait l'initiation : c'était le *mahant* de Bhaktapur qui donnait *liṅga* et *mantra* au nouveau membre de la communauté. Mais là aussi les liens de subordination se sont relâchés, et les problèmes que pose la nomination de la nouvelle *mahant* vont sans doute accélérer la décadence.

2.2.5. *Le maṭh annexe.*

Il faut mentionner à Bhaktapur l'existence d'un autre *maṭh* où résident des Jangam. Mais ceux-ci, bien qu'apparentés aux autres Jangam, de la même lignée que ceux du *maṭh* central, se sont retranchés de la communauté spirituelle Liṅgāyat.

Fils cadet de Dambarling et de sa seconde épouse de statut inférieur, oncle de Govinda Hari, Purna Candra Jangam a été installé par le gouvernement dans un des monastères qui bordent la place de Dattatreya à Bhaktapur. Ce *maṭh* était originellement propriété d'une famille Giri de la secte Sannyāsi, mais la gestion leur en fut retirée et confiée à Purna Candra. Celui-ci n'a été qu'un simple intendant des biens du *maṭh*, tous les services religieux étant assurés par un *pujāri* brahmane. A la mort de Purna, son fils Puspa Candra lui succèda. Il continue depuis à gérer les propriétés du *maṭh*, en association très étroite avec les projets de rénovation actuellement en cours à Bhaktapur. Une bonne partie du Taja *maṭh* est devenue un centre artisanal et Puspa Candra un salarié du gouvernement.

Les liens de cette branche cadette avec la communauté Jangam se sont rompus. Même si Puspa Candra a épousé deux Jangam (de statut inférieur il est vrai), sa première épouse est Sannyāsi : les règles matrimoniales font, comme nous le verrons, des enfants nés de cette femme des Jangam de statut inférieur, donc inaptes à assumer les fonctions rituelles propres aux Jangam, et plus encore à prendre en charge un *maṭh*.

2.3. *Le réseau monastique.*

Six monastères dépendent de l'autorité spirituelle du *mahant* de Bhaktapur. Les liens religieux se doublent de liens de parenté ainsi que de liens économiques obéissant à différentes modalités.

2.3.1. *Panauti.*

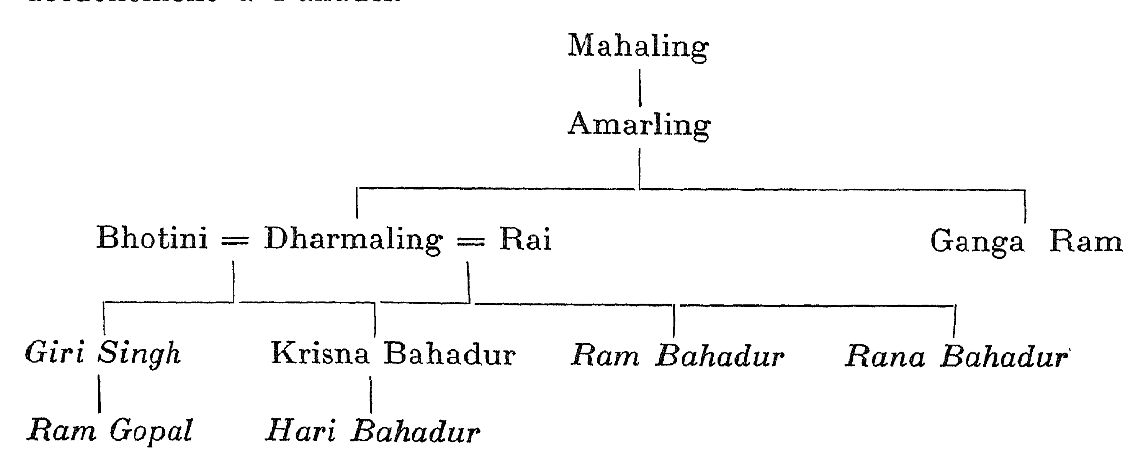
Petite ville de l'ancien royaume de Banepa, Panauti se trouve, dit-on, au confluent de deux rivières : la Rosikhola, la Punyamati, et d'une

troisième, celle-ci invisible et mystique, appelée Līlāvatī, ce qui en fait un lieu particulièrement sacré, un *tribeni*. Le confluent, qui constitue la partie basse de la ville, est marqué par un ensemble religieux complexe, dominé par le grand temple d'Indreśvar Mahādev. C'est précisément de ce temple que les Jangam sont les desservants exclusifs. Il est d'ailleurs curieux de constater ce rôle essentiel tenu par les Jangam dans une ville presque exclusivement Newar. 96 % des habitants de Panauti sont Newar, hindouistes ou bouddhistes, or ce sont les Jangam — une famille de *pujāri* — qui ont la responsabilité du temple le plus prestigieux de la ville, le lieu d'un grand pèlerinage qui tous les douze ans attire une foule considérable. Plus encore, seuls les Jangam ont le droit de pénétrer au cœur du sanctuaire, dans le *garbhagṛha*. Le *pujāri* et sa famille habitent un bâtiment à un étage, le *maṭh*, voisin du temple.

On compte six maisons Jangam à Panauti, toutes dans la proximité immédiate du temple d'Indreśvar. Cinq appartiennent à la même lignée, la sixième, le *maṭh*, abrite le *pujāri* venu naguère (vers 1965) d'une communauté voisine afin d'assurer le service du temple. Ce service était autrefois sous la responsabilité de la lignée Jangam dominante, mais ses membres s'étant mésalliés, la succession n'a pu être assurée et une famille de Jangam indiens de Nagpur est venu s'installer pour un temps à Panauti. Au père, Mallikarjan, succédèrent ses trois fils Śivaling, Nagling et Ramling qui moururent rapidement et sans descendance. Le *pujāri* actuel, Ramji, fut alors désigné par le *mahant* de Bhaktapur, pour prendre la succession.

Cinq familles descendent donc d'un ancêtre commun, Amarling, qui faisait fonction de *pujāri* à Panauti (son père, Mahaling, à qui s'arrête la mémoire généalogique était de Bhaktapur). Ses deux fils Dharmaling puis Ganga Ram furent *pujāri*, mais Ganga Ram n'ayant pas de fils et Dharmaling ayant eu des épouses de statut inférieur, ils ne purent transmettre leur fonction.

Dharmaling est toutefois à l'origine des cinq familles Jangam mixtes actuellement à Panauti.



Ces familles n'ont pas gardé de lien particulier avec le temple, à l'exception de Rana Bahadur qui en assure le balayage contre une rétribution particulière tirée des 12 *ropani* de terres *guthi*, dont il assure le métayage.

Nous avons vu que le *guthi* d'Indreśvar était constitué de 62,5 *ropani* regroupés dans les comptes de l'État avec le *guthi* de Bhaktapur, et sur lesquels le *mahant* a la haute main.

Sur ces 62,5 *ropani*, 8 sont exploités directement par le *pujāri* et sa famille, le reste étant confié à des tenanciers (parmi lesquels Rana Bahadur pour 12 *ropani* et Ram Bahadur pour 2). Avec une répartition des fruits à moitié avec le tenancier, le *guthi* reçoit environ 60 *murī* de grains[1], dont la moitié sert aux frais cérémoniels et l'autre à l'entretien du *pujāri* et de sa famille. Celui-ci a été également le *pujāri* du *maṭh* de Bhaktapur (et de plus a conservé un rôle, nous le verrons, à Dhanesvar); les deux villes étant distantes d'une trentaine de kilomètres, Ramji habitait la plupart du temps Bhaktapur, et laissait à ses deux fils cadets, Śiva et Rameś, âgés respectivement de 27 et 19 ans, la responsabilité de la *pujā* d'Indreśvar, l'aîné s'étant, semble-t-il, mis à l'écart pour des raisons personnelles (conflit familial). Ils habitent le *maṭh*, propriété du *guthi* d'Indreśvar, et, en dehors des deux *pujā* quotidiennes, vaquent à leurs occupations agricoles et domestiques, comme leurs voisins Newar.

Indreśvar Mahādev : Mahādev maître d'Indra. Les habitants de Panauti expliquent en effet le caractère sacré du *tribeni* et l'érection du temple d'Indreśvar en reprenant le vieux mythe purāṇique de la faute d'Indra : ce dieu se prend de passion pour la femme du ṛṣi Gotam, prend son apparence et séduit ainsi son épouse. Maudit par le ṛṣi, Indra voit son corps se couvrir de *yoni* (sexes féminins). Conseillés par Bṛhaspati, Indra et son épouse se rendent au confluent de la Punyamati et de la Rosikhola et y vivent plusieurs centaines d'années, faisant pénitence. « Mahādev décida alors de mettre fin aux austérités d'Indra et d'Indrayanī. A la pleine lune d'*Asoj* (septembre-octobre), il apparut sous la forme d'un *lingam*, le sexe masculin, et demanda à Indra de se baigner dans le confluent. Dès qu'il eut pénétré dans l'eau, les *yoni* disparurent du corps du roi des dieux, à l'exception d'un seul qu'il continua de porter au milieu du front. Depuis lors, le *lingam* qui s'était manifesté au *tribeni* reçut le nom d'Indreśvar Mahādev » (Toffin, 1981 : 48). Les Jangam ajoutent qu'en ce lieu où s'est manifesté le *liṅga* de Śiva, eux seuls peuvent l'honorer car « ils sont nés de la jambe de Śiva, alors que plus personne ne lui faisait d'offrandes ».

Le temple d'Indreśvar, pagode à trois étages, a la réputation d'être très ancien, bien qu'aucun document ne nous permette de fixer sa date de construction avec certitude. Le bâtiment actuel date sans doute du xve siècle mais s'est surajouté à un ou des édifices plus anciens, puisque Indreśvar est déjà mentionné dans des inscriptions antérieures[2]. Situé

(1) Le chiffre est probablement légèrement sous-estimé. La répartition des fruits par moitié se pratique encore dans l'ensemble du Népal à l'exception de la vallée de Kathmandu ; toutefois le gouvernement a réduit, en 1968, la part du propriétaire à la moitié, au maximum, de la céréale principale (généralement le riz). La vallée de Kathmandu (dont ne fait pas partie Panauti) est soumise depuis 1964 à une règlementation spéciale qui limite la part du propriétaire à environ 1/3 des fruits : la rente est fixe : 23 *pāthī* par ropani, pour la terre de première qualité. Cf. M. C. Regmi, 1976 ; 204-206.

(2) U. Wiesner (Nepalese Temple Architecture, 1978 : 43, n. 50) constate que le temple de Panauti est déjà mentionné dans une inscription de 1396. M. Slusser dans un article

au centre d'une vaste cour comportant de nombreux templions, autels et stèles, le temple est édifié sur une plate-forme à laquelle on accède par quatre escaliers gardés par des lions. Devant l'escalier ouest se dresse sur un pilier une statue de Nandi, comme devant tous les sanctuaires de Śiva.

La première enceinte est fermée par quatre portes : la porte Nord n'est jamais ouverte, la porte Est n'est ouverte que tous les douze ans pour le grand pèlerinage, les portes Sud et Ouest sont ouvertes pour les *pujā* quotidiennes et refermées ensuite.

Passée la porte, on se trouve dans un étroit déambulatoire qui donne sur le cœur du sanctuaire et où seul pénètre l'officiant Jangam. L'ouverture des vantaux permet aux fidèles d'assister de l'extérieur au déroulement de la *pujā*, mais les *mudrā*, les gestes symboliques qui concluent le rite leur restent cachés. Au centre du sanctuaire, Śiva est représenté par un *liṅga* de pierre noire posé sur le *yoni* et recouvert d'une statue amovible en cuivre doré représentant les quatre visages de Śiva : Śiva *caturmukh*[1].

La *pujā* quotidienne se déroule de la façon suivante : au lever du soleil, un ou plusieurs Kusle (membres d'une caste Newar de tailleurs-musiciens, formée de descendants de Jogis) viennent sur les marches du temple jouer du hautbois *(sahanai)*[2].

Vers 8 h le *pujāri*, à jeun, vêtu d'un *dhoti* blanc, se dirige, muni des récipients et des ingrédients nécessaires à la *pujā*, vers la porte Sud dont il ouvre le lourd cadenas. Il laisse les deux battants entrebâillés et ouvre, de l'intérieur, la porte Est. Pénétrant dans le cœur du sanctuaire, il commence par débarrasser la statue de cuivre de toutes les offrandes et l'arrose d'eau pure (c'est-à-dire d'eau provenant du puits du *maṭh*, tirée par quelqu'un s'étant purifié au préalable et que depuis nul n'a touchée). Il soulève ensuite la statue et la dépose à côté, mettant au jour le *liṅga*. Il ôte du *liṅga* les offrandes de la veille, le lave à l'eau pure et l'essuie. Sur les bords du *yoni*, dans les quatre directions, il dépose de la pâte de santal, des grains de riz, une feuille de *narampatti* (?). Puis il trace des trois doigts de la main droite, trois lignes parallèles tout autour du sommet du *liṅga*, fait de même avec de la pâte de santal, puis, de quatre fois trois traits en U, dessine tout autour du *liṅga* les quatre visages de Śiva. Au centre de chacune des faces, il appose deux *ṭikā* de pâte de santal et de riz. Sur la partie supérieure plate du *liṅga*, il étale un *mānā* de riz décortiqué, des feuilles de l'arbre *bel* et des fleurs. Il repose ensuite la statue-couvercle sur le *liṅga* ainsi décoré, pose un *ṭikā*

plus récent (« Indreśvar Mahādev, a thirteenth century nepalese shrine », *Artibus Asiae*, XLI, 2/3, 1979) démontre, grâce à différentes inscriptions que le premier temple d'Indreśvar daterait de 1294.

(1) Sur ces représentations de Śiva, voir T. A. G. Rao (*Elements of Hindu Iconography*, Madras : 1914 ; New York : 1968 : vol. II, 97-99) : le *mukhaliṅga* « might have one, two, three, four or five faces corresponding to the five aspects, Vāmadēva, Tatpurusha, Aghōra, Sadyōjāta and Tśāna, of Śiva » (97).

(2) Sur le rôle rituel des Kusle, voir G. S. Nepali (1965 : 177), A. W. Macdonald et A. Vergati (1979 : 56, 104 n. 12), et surtout G. Unbescheid, *Kānphaṭā Untersuchungen zu kult, mythologie und geschichte Sivaitischer Tantriker in Nepal*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980 : chap. IV).

sur chacun des quatre visages de Śiva et orne le sommet de la tête de fleurs et de feuilles.

Commence alors la *pujā* proprement dite : le desservant allume des mèches placées dans deux petites lampes à huile, puis fait brûler de l'encens dans un brasero (deux sortes : *gokuldhup* et *sāldhup*). Trois fois il passe et repasse devant la statue, sans en faire complètement le tour (il évite le côté nord), tenant de la main droite le brasero, de la gauche, une clochette qu'il agite vigoureusement.

Pendant ce temps et durant toute la *pujā*, des enfants se suspendent aux grosses cloches qui pendent à l'entrée du sanctuaire et les font résonner.

Le *pujāri* décrit le même itinéraire avec les deux lampes à huile. Puis, se plaçant à la porte Sud, il agite de la main gauche une clochette, tout en secouant de la main droite un plumeau en poil de yack, puis un éventail en plumes de paon et enfin un petit tambour à boules fouettantes (*ḍamaru*). Caché par le mur intérieur, il fait ensuite différents *mudrā* et clôt la *pujā* en soufflant dans une conque.

Les fidèles, surtout des femmes dans leur tournée d'offrandes du matin, pénètrent dans le déambulatoire et jettent sur la statue grains de riz, fleurs, vermillon, eau pure, etc. En retour, elles reçoivent *ṭikā* et *prasād* du desservant.

Le soir, la cérémonie est plus simple, c'est un *ārati*, une offrande de lumière. Pendant tout le temps de la *pujā*, le ou les Kusle jouent du hautbois. Le *pujāri* entre dans le temple, allume les lampes à huile et fait le tour (toujours d'Est en Ouest seulement) de la statue avec le brasero à encens et les lampes à huile. Il agite ensuite plumeau, éventail et *ḍamaru* tout en faisant tinter la clochette. Puis il souffle dans la conque et ce son grave marque la fin de la *pujā* du soir; les joueurs de hautbois s'arrêtent.

Le rôle rituel des Jangam est également important au cours de plusieurs fêtes annuelles :

— La fête de la ville ou *deśjātrā* qui se déroule durant dix jours au mois de *jeṭh* (mai-juin), et culmine le jour de la pleine lune, au moment du combat, ou plutôt de l'accouplement symbolique de Śiva et de Bhadrakalī[1].

Plusieurs journées préliminaires sont consacrées aux déplacements des deux déesses Brahmāyanī et Bhadrakalī, au culte tantrique qui leur est rendu, ainsi qu'au quatrième protagoniste de la fête : Unmatta Bhairav. Mahādev n'intervient que le sixième jour; un palanquin est érigé sur lequel est installé un double de la statue du temple (conservé en temps ordinaire au premier étage du sanctuaire). Sur ce palanquin porté par 18 personnes de castes Putuwār et Prajapati, rémunérées par le *guthi*, prend place le *pujāri* Jangam auprès du dieu qu'il évente de l'éventail en plumes de paon. Le palanquin rejoint les deux chars de Bhadrakalī et Unmatta Bhairav, et la procession décrit un itinéraire qui

(1) D'après G. Toffin, « Analyse structurale d'une fête communale Néwar : le *deśjātrā* de Panauti », L'Homme, XXII, 3 (1982), 57-89.

la mène jusqu'à l'emplacement maintenant vide de l'ancien palais royal, au cœur de la ville. C'est le moment du combat des chars : le char de Bhairav commence par être poussé trois fois violemment contre l'arrière du char de Bhadrakalī. Puis le palanquin d'Indreśvar est à son tour propulsé de front et par trois fois contre le char de la déesse. Le prêtre Jangam, accroché aux montants, est dans une position périlleuse, qui empire encore lorsque les porteurs font sauter trois fois le palanquin en l'air, pour montrer la joie de Mahādev après son « étreinte » avec la déesse.

Les dieux reprennent ensuite le chemin de leurs temples respectifs. Les habitants se pressent sur le passage du palanquin pour jeter leurs offrandes ou les donner au prêtre Jangam qui distribue des *prasād.* La statue de Mahādev n'est pas réintroduite tout de suite dans le temple; elle doit être d'abord purifiée par un brahmane Newar qui l'asperge de grains.

La fête se termine le 9e jour et c'est alors seulement que reprend la *pujā* normale au temple d'Indreśvar.

Les Jangam jouent donc ici leur rôle de *pujāri* exclusifs d'Indreśvar : seul un Jangam approche le *liṅga*, seul un Jangam monte sur le palanquin. Mais ils n'interviennent aucunement dans les autres parties de la fête, à coloration nettement tantrique. Comme l'a montré G. Toffin (1982), Indreśvar et les Jangam sont associés au pôle brahmanique, à la pureté et au végétarisme, et à la fois opposés et solidaires du pôle tantrique, impur, sanglant et local, représenté par les deux déesses et leurs desservants Newar.

— *Śivarātrī* : beaucoup plus paisible, la « nuit de Śiva » est fêtée par les Jangam dans le temple d'Indreśvar. Ils y célèbrent quatre *pujā* successives : la première, à 6 h du soir est un *ārati* ordinaire, la seconde à 9 h est analogue à la *pujā* du matin avec déplacement de la statue, les deux dernières, à minuit et 3 h du matin sont aussi des *ārati.* Pendant toute la nuit brillent les lampes allumées dans le vestibule du temple et se succèdent les fidèles venus rendre hommage à Śiva.

— Lors du *janaīpurnimā*, la fête de renouvellement des cordons sacrés que portent les hommes de hautes castes, les nouveaux cordons sont posés sur le sommet du *liṅga.* L'officiant les consacre en les arrosant d'eau pure tout en récitant les hymnes rudri.

— De plus, le *pujāri* Jangam doit officier dans le temple à chaque occasion particulière, lorsqu'un habitant de Panauti décide par exemple de célébrer une Rudri *pujā* (cérémonie à Śiva, sans date calendaire, organisée pour remercier d'un bienfait ou présenter une requête au dieu); un brahmane participe aussi à la cérémonie, mais dans le déambulatoire où il lit les textes.

2.3.2. *Dhaneśvar.*

Contigu à Banepa, sur la route de Panauti, le village de Dhaneśvar est habité en majorité par des membres des castes népalaises. Les maisons blanchies à la chaux s'étagent à flanc de colline, dominant l'enceinte carrée du temple de Śiva Dhaneśvar, Śiva « maître des

richesses »[1]. Ce temple, édifié au siècle dernier dans le style caractéristique de la période Rana (plan en *śikhara* et toit à bulbe), est décoré de carreaux de céramique criards. De petites dimensions, 3 m de côté environ, il ne comporte qu'une porte ouvrant directement sur le sanctuaire, où brille la statue *caturmukh* de Śiva, *liṅga* à quatre faces en cuivre repoussé analogue à celui de Panauti. Ce style de temple est celui de tous ceux que desservent les Jangam, Indreśvar excepté.

Le temple est au centre d'une cour où se dressent une statue de Nandi ainsi que diverses stèles représentant des donateurs. Un des côtés de la cour est occupé par des portiques où se tiennent souvent des sadhus de passage, ou des hommes du village en réunion. Du côté opposé, la cour est bordée par la maison du *pujāri*, le *maṭh*, rarement utilisée maintenant. Un bassin précède l'entrée principale de l'enceinte, permettant aux fidèles de faire leurs ablutions. Car Dhaneśvar est un centre de culte important, notamment lors de la fête annuelle du mois de *Pus*. Les pèlerins viennent y invoquer Śiva et lui demander de leur accorder la prospérité, mais plus nombreux encore sont ceux qui l'implorent de leur envoyer le bien le plus précieux : un fils. Dhaneśvar est un des lieux de pèlerinage propice aux couples stériles.

Dhaneśvar est un *piṭh*, c'est-à-dire un des endroits sacrés où tomba une partie du cadavre de la déesse Sati, lors de son démembrement par les dieux. A Dhaneśvar, raconte-t-on, tomba une de ses oreilles.

Une légende locale relate la découverte de ce *piṭh* : autrefois, l'endroit était en pleine jungle. Des bergers faisaient paître non loin de là leurs troupeaux. Ayant égaré une vache, ils la cherchèrent et la découvrirent en train de faire couler son lait sur une pierre. Cette pierre était légèrement creuse; ils surent (par divination ou par rêve) que c'était l'oreille de Sati Devi à laquelle la vache rendait ainsi spontanément un culte. Ils bâtirent un temple autour de la pierre qui, par un amalgame fréquent, est maintenant considérée comme un *liṅga*[2]. La légende permet donc d'expliquer la forme particulière de ce *liṅga*, qui apparaît effectivement massif et creux, lorsque le *pujāri* déplace la statue qui le recouvre.

(1) Dhaneśvar est mentionné dans le Népal Māhātmya (V, 1-6, trad. Uebach : 77). Selon ce texte, il aurait été édifié par le dieu Dhaneśa pour commémorer la victoire de la Déesse sur l'asura Caṇḍa. Ceux qui le contemplent « werden zweifellos reich sein ». Dhaneśvar est donc par conséquent localisé par Uebach comme proche du grand temple de Caṇḍeśvari (à côté de Banepa), de même pour Clark (près de Banepa, en septième position dans le circuit de pèlerinage : 1957 : 169) ; il est aussi mentionné par S. Lévi (I, 389) : « entré dans la vallée de Banepa, il (le pèlerin) visite le Dhaneçvara-linga élevé par le dieu des richesses ».

(2) C. J. Miller (*Faith-Healers in the Himalaya*, Kathmandu, 1979 : 106-107) rapporte une légende analogue : dans le village Tamang de Deolang, le Śivaliṅga du temple de Mahādev « is a place of unique importance in comparison with other shrines of Mahādev in the district because of its legendary discovery by a cow ». Comme à Dhaneśvar, une vache disparaît d'un troupeau et après un périple compliqué, et précisément décrit par les Tamang, est découverte en train de faire couler son lait sur une pierre. Mais le contexte socio-religieux est différent ; nous sommes chez des Tamang, et la fête et le culte de Mahādev sont assurés par des intercesseurs locaux, *jhā̃kri*, qui sont possédés par le dieu au cours de la fête. Le mythe de la vache arrosant de son lait le *Śivaliṅga* est très répandu ; les versions liées à ces *piṭh* sont intéressantes en ce qu'elles expliquent la configuration du *liṅga*.

Śiva et sa Sakti, appelée ici Ambika, sont donc unis symboliquement dans la pierre sacrée, à la fois *liṅga* et oreille de Sati. Cependant, le temple même de la déesse se trouve à l'extérieur de l'enceinte, près du bassin. Malgré cette situation excentrée, les sacrifices animaux y sont interdits contrairement aux pratiques en usage dans les temples de déesses. On raconte qu'une famille avait une fois offert un sacrifice sanglant et que peu de temps après tous les membres en sont morts !

Nous verrons apparaître cette légende, avec différentes variantes, pour chacun des *piṭh*. Curieusement la découverte des pierres est toujours attribuée à des bergers ou à des membres de groupes tribaux volontiers mis par les Indo-Népalais du côté de la jungle, du sauvage. Rien n'explique ensuite l'intervention des Jangam, aucun récit ne fait allusion à leur venue. Aucun document historique ne permet non plus de comprendre les raisons et les modalités de leur installation comme desservants de ces temples.

Les Jangam de Dhaneśvar sont au nombre de 49 (en 1977), répartis en six maisons, toutes à proximité du temple et conformes au modèle architectural des habitations Bāhun et Chetri environnantes : maison en longueur précédée sur toute la façade d'une véranda, la cuisine au rez-de-chaussée (à l'opposé des maisons Newar), le premier étage qui sert de chambre à coucher, l'étable dans un bâtiment séparé.

Ces Jangam appartiennent à deux lignages différents qui se répartissent ainsi :

maison 1 : Kedar, ses deux femmes, ses deux fils mariés, leurs épouses et leurs enfants (le fils aîné ayant un foyer séparé dans le même batiment), une fille non mariée;

maison 2 : la veuve de Sukadev (mort en 1977), frère cadet de Kedar, et ses jeunes enfants;

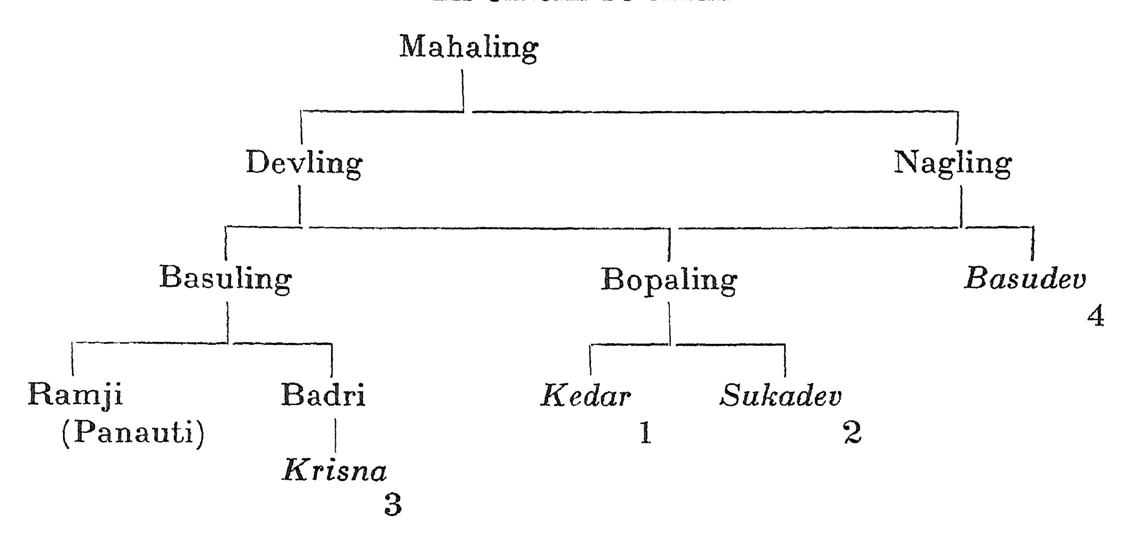
maison 3 : Krisna, sa femme, ses enfants et son jeune frère. Mais Krisna ne fait plus partie de la communauté Jangam. Il n'est pas initié et refuse le végétarisme. Il travaille maintenant dans la police et se fait appeler Krisna Śarma (donc s'assimile aux Bāhun-Chetri);

maison 4 : Basudev, sa femme, son fils marié et ses enfants;

maison 5 : Ramling, sa femme, ses deux fils dont Bharat, l'actuel *pujāri* du *maṭh* de Bhaktapur;

maison 6 : Antaling, sa femme, son fils, son épouse et ses enfants.

Antaling appartient à un autre lignage mais les cinq premières maisons sont toutes apparentées, issues de l'ancêtre commun Mahaling, originaire de Dhaneśvar. Ramling (maison 5) serait lui aussi de ce lignage mais, en présence d'informations contradictoires, je n'ai pas pu reconstituer sa généalogie.



C'est la communauté Jangam dans son ensemble qui a la responsabilité du service du temple. Il n'y a pas ici de *pujāri* spécialisé, mais une charge attribuée alternativement à chaque segment de lignée. Tous les six mois, les devoirs et les bénéfices liés à la fonction de *pujāri* passent à un autre segment. Notons que Ramji, l'ex-*pujāri* de Bhaktapur, cumulait trois fonctions puisqu'il effectuait également son « tour de garde » à Dhaneśvar; il répartissait alors entre ses fils ses autres charges rituelles; le puiné, Śiva, officiait à Panauti et le cadet, Rameś, à Bhaktapur.

Un *guthi* est rattaché au temple de Dhaneśvar; c'est un *guthi* personnel *(duniyā)* sur lequel le gouvernement n'a aucun contrôle. Il est fait de 14 *ropani* de terres irriguées *(khet)* situées en contrebas, dans la vallée. Les revenus de ces terres sont destinés à l'entretien du sanctuaire et de ses desservants; ils sont partagés annuellement entre tous les segments de lignage responsables du culte. En plus de sa part annuelle des revenus du *guthi*, le *pujāri* garde pendant la période de son service toutes les offrandes faites par les pèlerins (riz, denrées comestibles, argent...) à l'exception des objets de valeur comme les bijoux qui reviennent au *guthi*.

Les devoirs des desservants sont analogues à ce qu'ils sont à Panauti : *pujā* biquotidienne, service rituel à la demande d'éventuels pèlerins, célébration des fêtes.

A Dhaneśvar aussi, la cérémonie du matin est plus élaborée que celle du soir; elle comporte le nettoyage de la statue, son déplacement, l'onction et la décoration du *liṅga*, la remise en place et la parure de la statue. Lorsqu'un pèlerin a une faveur particulière à demander, on dit qu'il doit combler de ses offrandes l'oreille de Sati, c'est-à-dire la cavité du *liṅga*. En retour, le *pujāri* lui donne un *prasād*, dont il pourra partager la vertu bénéfique avec son entourage.

La grande fête de Dhaneśvar a lieu à la pleine lune de *pus* (déc. janv.) et dure jusqu'au *pañcamī* de *māgh*, cinq jours plus tard. Une foule de pèlerins Newar et Indo-népalais, se presse pour rendre hommage à Śiva. Le *pujāri* est alors de service toute la journée pour recevoir les offrandes et distribuer *ṭikā* et *prasād*.

Śivarātrī se célèbre, comme dans tous les temples de Śiva, par une nuit de veille et de dévotion : offrandes, récitations d'hymnes.

Enfin, une cérémonie particulière aux Jangam met en évidence les liens qui unissent les *pujāri* de Dhaneśvar au *maṭh* central de Bhaktapur. Le 5e jour de la quinzaine claire de *mansir*, le *mahant* de Bhaktapur se rend à Dhaneśvar et après avoir rendu hommage au *Śivaliṅga*, préside, en compagnie du *pujāri* une sorte de banquet *(bhoj)*, constitué de riz en flocons, de légumes et de lait caillé, et destiné en principe aux « pauvres », en fait surtout aux enfants.

2.3.3. *Bhāleśvar.*

Non loin de Panauti, le temple de Bhāleśvar Mahādev (Mahādev maître du sabre)[1] disparaît dans la végétation. Situé à un *triveni* (confluent de trois rivières, la troisième étant invisible), donc à un endroit sacré, il est pourtant presque à l'abandon, les bâtiments de la cour se sont écroulés et le desservant actuel a du reconstruire sa maison un peu en retrait. Le temple est d'un style analogue à celui de Dhaneśvar, sensiblement de la même époque mais plus isolé du village. Aucune grande fête ne rassemble les pèlerins : les célébrations sont celles mêmes communes à tous les temples : Śivarātrī, Janaïpurnimā.

Bhāleśvar est aussi un *piṭh*, c'est l'endroit où tomba le crâne de la Déesse, ce qui explique son autre nom : Kapāleśvar (de *kapāla* : crâne).

La légende de fondation est la suivante : un jour, dans la jungle qui recouvrait autrefois ce lieu, s'arrêtèrent des Bhoṭe[2]. Ils assemblèrent des pierres pour faire un feu et poser leur marmite à chauffer. Mais, une des pierres ne cessant de bouger, la marmite tomba. Les Bhoṭe donnèrent alors un coup de sabre *(bhāla)* à la pierre qui se fendit. De cette fente sortit du lait, le sang de Śiva. Les Bhoṭe firent alors un autel et rendirent hommage à la pierre. Un brahmane vint et interrogea la pierre qui se révéla être un *liṅga* de Śiva, manifesté de lui-même là où tomba le crâne de Sati[3]. Un temple fut alors édifié autour du *liṅga*, qui présente en effet une large fente à son sommet, la trace du coup de sabre. Ici la légende justifie à la fois les particularités du *liṅga* et le nom qui lui est donné.

On dit que le temple serait l'œuvre de deux frères, Prithvi Bahadur et Janta Singh Khatri, dont les statues ornent toujours la cour du sanctuaire. Ils auraient également constitué un *guthi* de 45 *ropani* de terres destiné à l'entretien du temple, mais depuis, le *guthi* a disparu et les terres ont été transformées en terres *raikar* (tenure ordinaire) et

(1) Je n'ai trouvé aucune mention de Bhāleśvar, ou de Kapaleśvar, dans les listes de lieu de pèlerinage inspirées du Népal Māhātmya (Lévi, Clark, Regmi, Uebach).

(2) Bhoṭe : nom que les Indo-népalais appliquent à toutes les populations tibétanisées. Ici des Tamang, qui jouent sur le plan humain le même rôle que la jungle sur le plan naturel.

(3) Cette version de la légende est plus canonique. Plutôt que de voir dans la pierre elle-même une partie du corps de Sati (par exemple l'oreille à Dhaneśvar) on y honore un *liṅga* surgi de l'endroit où tomba cette partie du corps.

vendues[1]. Le desservant ne bénéficie donc d'aucun subside particulier pour son office.

Les Jangam n'ont sans doute jamais été très nombreux à Bhāleśvar. Ils présentaient toutefois la particularité d'avoir un nom de *gotra* qui leur était propre ce qui indiquait sans doute une origine différente des autres Jangam. Mais, en 1951 mourut le dernier *pujāri* et le dernier représentant de la lignée Jangam de Bhāleśvar. S'il laissa sept filles, très courtisées car uniques représentantes de leur *gotra*, il n'eut pas de descendant mâle et le temple n'eut donc plus de *pujāri*. Il se produisit alors un fait exceptionnel : le *mahant* de Bhaktapur donna l'initiation Jangam et nomma *pujāri* un jeune brahmane, Mahadev Prasad Adikhari. C'est le seul exemple que je connaisse de « conversion », et encore s'agit-il plutôt ici de transmission en ligne maternelle (nous verrons toute l'importance de la filiation maternelle en ce qui concerne le statut de Jangam) ; en effet le père de Mahadev Prasad est brahmane mais sa mère est une Jangam de Dhulikhel, et lui-même a d'ailleurs épousé une Jangam, mais de Dhaneśvar, la fille de Ramling (maison 5). Mahadev Prasad devint donc *pujāri* de Bhaleśvar. Considéré comme un pur Jangam il a d'ailleurs modifié son nom en conséquence et s'appelle maintenant Mahadev Prasad Jangam.

2.3.4. *Dhulikhel.*

C'est dans ce gros bourg néwar, un important centre de commerce situé sur un col reliant la vallée de Banepa à celle de Pañckal, que se trouve la plus forte concentration Jangam. Six maisons comptant 78 personnes, sont regroupées un peu à l'écart du bourg sur le chemin qui mène au petit sanctuaire encaissé de Gahukhureśvar Mahādev, Mahādev « maître du sabot de la vache »[2].

La légende de fondation présente le canevas habituel : la région de Dhulikhel était autrefois couverte de jungles, où des bergers faisaient paître leurs vaches. Un soir une vache disparut. Le berger la retrouva en train de faire couler son lait sur une pierre. Il lui donna un coup de bâton, la vache fit un écart et frappa de son sabot la pierre qui se fendit. De la fente sortit du lait. L'origine divine de la pierre fut reconnue,

(1) Malgré leur caractère théoriquement inaliénable, beaucoup de terres *guthi* ont été vendues par leur bénéficiaire. De plus, le gouvernement a souvent, sous prétexte de mauvaise gestion ou de détournement des bénéfices à usage personnel, confisqué les terres (Regmi, 1976 : 65-67).

(2) Turner : *gai* ou *gau*, « vache » (p. 151) et *khura*, « sabot » (124). Cité dans le Népal Māhātmya sous le nom de Khureśvaraṃ Liṅgam ou Gokhuraka Tīrtha. Ce *liṅga* aurait été érigé par Kāmadhenu, toujours en commémoration de la victoire de Devi sur Caṇḍa (Nep. Mah. V, 7-9, trad. Uebach : 77). La localisation n'est pas précisée ; on peut supposer avec Uebach (31) une certaine proximité avec Caṇḍeśvari donc Banepa, cependant Dhulikhel, tout en étant relativement proche appartient à une autre vallée que celle de Banepa. Gokhureśvar est également mentionné par Clark (1957 : 169) avec, semble-t-il une localisation erronée (Kuchal, contesté par Uebach : 31), et par S. Lévi (I, 389) : « le gokhureçvara qui porte encore l'empreinte d'un sabot de vache et qui fut fondé par Kamadhenu, la Vache d'Abondance » : on voit se fondre ici la tradition du Népal Māhātmya (la fondation par Kāmadhenu) et la légende locale (l'empreinte du sabot).

les bergers lui rendirent hommage. Elle se révéla être un *liṅga* surgi de l'endroit où était tombé le talon *(kurkhuco)* de Sati.

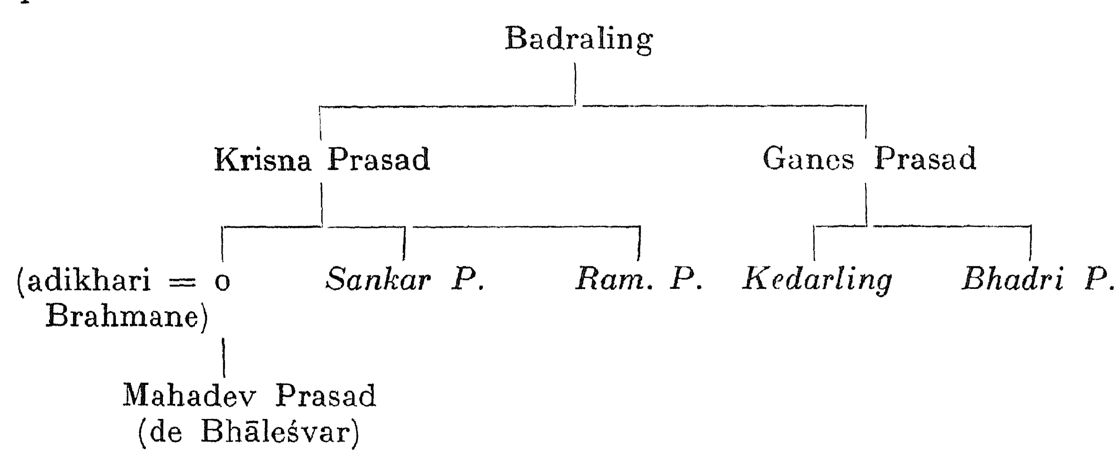
Un temple fut édifié autour du *liṅga*, dont l'extrémité supérieure a, dit-on, la forme d'un sabot de vache. Ce *liṅga* est recouvert d'une statue de Śiva *caturmukh* en cuivre repoussé que le desservant déplace chaque matin, pour rendre un culte au *liṅga*, comme à Panauti.

Le temple est au centre d'une cour où se trouvent également les habituelles statues du taureau Nandi et d'adorateurs censés être les fondateurs. Les bâtiments du *maṭh* sont à demi en ruines et les terres *guthi*, autrefois destinées à l'entretien du temple et de son desservant, ont été vendues.

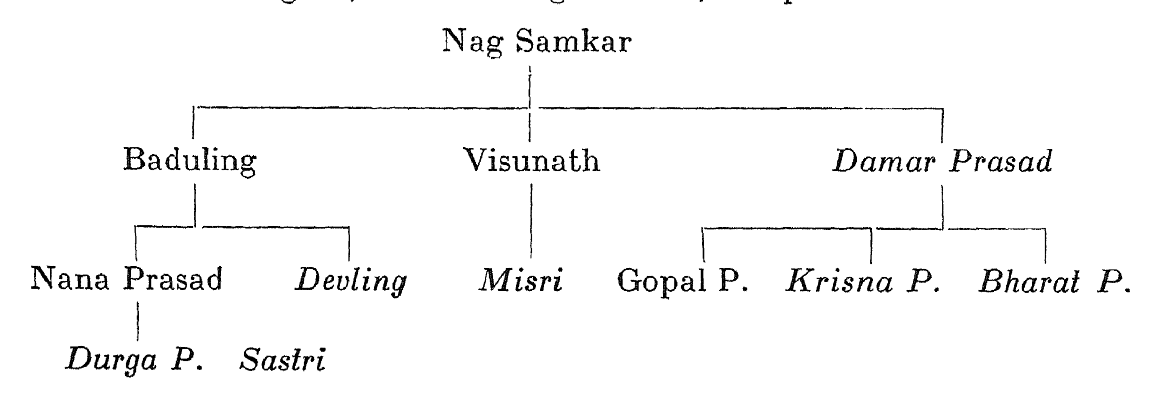
Le desservant ne reçoit donc que les offrandes des fidèles. Comme à Dhaneśvar, la charge de *pujāri* incombe à chaque lignée alternativement; la rotation est annuelle.

On dit que tous les Jangam de Dhulikhel remontent à un ancêtre commun mais personne n'a pu retracer les liens de parenté exacts qui pourraient unir les deux lignées présentes à Dhulikhel. Elles ont le même nom de *gotra*, c'est le seul fait qui plaide en faveur de l'unité. Ce *gotra* est aussi celui des Jangam de Dhaneśvar, d'où serait venu autrefois l'ancêtre fondateur.

La première lignée, issue de Badraling, compte actuellement quatre maisons :



La seconde lignée, issue de Nag Samkar, compte six maisons :



Notons ici que Misri Jangam, fille unique de Visunāth et d'une Brahmane de la lignée des prêtres Bhaṭṭa, *pujāri* du temple de Paśupatināth, est restée célibataire. Elle a été initiée comme Jangam (ce qui est fait normalement pour les femmes au moment de leur mariage) et vit en solitaire dans la maison héritée de son père. Elle est considérée comme une renonçante et jouit de la considération de tous les Jangam.

2.3.5. *Antaling.*

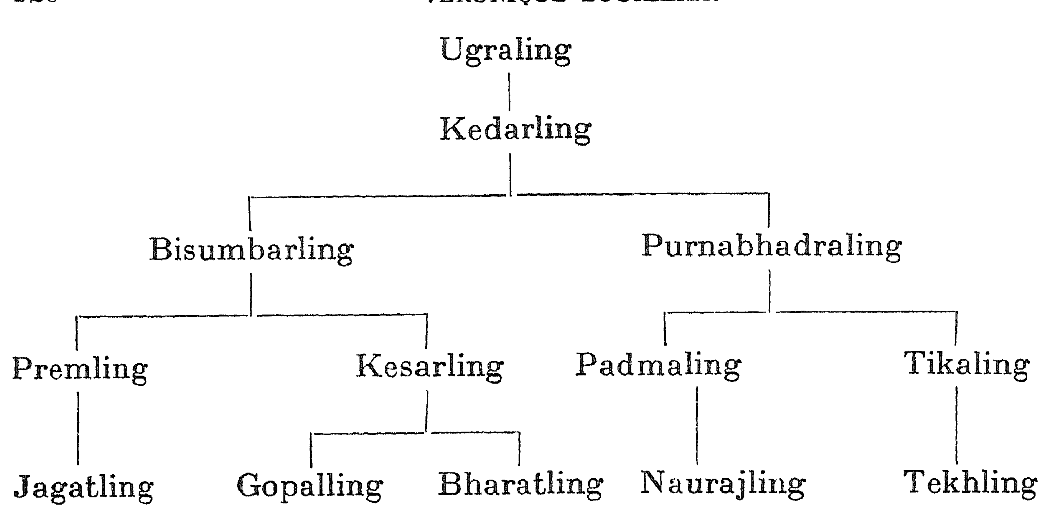
Petit village aux maisons dispersées, Antaling s'étend à flanc de colline au sud-ouest de Bhaktapur[1]. Le petit temple, toujours de style Rana, est en bon état. Son toit a été refait en 1976. Il est au centre d'une cour fermée à une extrémité par la maison du *pujāri* et à l'autre par un bassin d'ablutions.

La légende de fondation est analogue aux précédentes, avec une variante expliquant la forme particulière du *liṅga*. Antaling était couvert de jungles et habité par un yogi qui se livrait à la méditation. A la recherche d'eau, il découvrit un jour une source, et au fond de celle-ci une pierre qu'il tenta d'extraire avec son trident. Il porta alors deux coups à la pierre, lui faisant ainsi deux trous d'où jaillirent du sang et du lait. Reconnaissant dans cette pierre un *liṅga* de Śiva, le yogi lui rendit un culte. Les dévots se pressèrent et construisirent un temple.

Ce lieu est un *piṭh* : le *liṅga* de Śiva apparut là où tomba l'épaule droite de Sati. La déesse y est honorée sous le nom de Bhairavi, et Śiva comme Anantalingeśvar, nom qui ne comporte aucune allusion, ni au *piṭh* ni à la légende de fondation, comme c'était le cas précédemment; il n'évoque qu'un pur concept métaphysique (*ananta*; éternité). Le *liṅga* en revanche porte bien les deux trous évoqués par la légende.

Au temple est rattaché un *guṭhi* de 20 *ropani* (1 ha) dont les bénéfices sont toujours consacrés au temple et à son desservant. La fonction de *pujāri* incombe alternativement à chacun des chefs de famille des cinq maisons Jangam d'Antaling. Elles regroupent 24 personnes, toutes de la même lignée, qui est aussi celle des *mahant* de Bhaktapur : Ugraling, ancêtre des Jangam d'Antaling, et Dambarling, arrière-grand-père du précédent *mahant*, étaient frères.

(1) Mentionné par Kirkpatrick (1975 : 192) sous le nom d'Unnunt-ling (« this is a temple consecrated to Mahadeo in his generative character and situated about four miles south-west of Bhatgaon » — en réalité plutôt deux miles —), par Regmi (1965-1966 : II, 617 : « Anantalingeśvara is a phallus image overlooking a small pond which lies about four miles southeast of Patan, on the hill site at the outskirt of the Valley »), par Lévi (I, 390) et par Clark (1957 : 169, nº 41 : « Srianantalingeśvara ; ṛṣitīrtha ; anantaliṇga »), Anantaliṅgaṃ figure en VII, 20-28 du Népal Māhātmya. Selon ce texte, le *liṅga* aurait été érigé par les Sages, les Muni, pour glorifier la puissance de Śiva, à la suite de la résurrection miraculeuse du fils de l'un d'entre eux. Et, ainsi que le traduit Uebach, « Die, im Kali-Zeitalter Verehrer des Anantaliṅgaṃ sein werden, denen erfüllt der erfreute Mahādeva ihre Wunsche. Zu denen, die das Anantaliṅgaṃ am 14. Tage, am 18. Tage oder an einem Sonnwendtage sehen werden, kommt der Maheśvara » (Uebach : 90 ; telle est du moins sa traduction, le texte me semble mentionner en effet le 14e jour, *caturdaśi*, mais ensuite plutôt le 8e, *āṣṭami*, et le premier jour de chaque mois, *saṁkrānti*).



Antaling ne connaît pas de fête particulière. Toutefois, comme à Dhaneśvar, un banquet est offert par le *mahant* de Bhaktapur à tous les « pauvres » du village. Toutes les denrées sont apportées de Bhaktapur mais le riz est préparé par deux cuisiniers brahmanes dans la cour du temple. Ce banquet a lieu le jour de la pleine lune de *Bhadau* (août-sept.).

2.3.6. *Sipaḍol.*

Le village de Sipaḍol est proche géographiquement (1 ou 2 km à l'Est) et religieusement d'Antaling; c'est en effet à l'emplacement actuel du temple de Sipaḍoleśvar ou Ḍoleśvar Mahādev que tomba l'épaule gauche de Sati (la droite tombant, rappelons-le, à Antaling) et ce temple est desservi par un Jangam originaire d'Antaling, Bharatling, fils de Kesarling. Lui et sa famille sont les seuls Jangam de Sipaḍol.

La légende d'origine telle que Bharatling me l'a racontée, fait d'un inceste l'événement fondateur. Un homme et une femme vivaient dans la jungle avec leur fils. Tous trois se séparèrent et vécurent en ascètes chacun de leur côté. Un jour le fils se perdit dans une forêt. Voyant au loin briller un feu, il s'y dirigea et y retrouva un groupe de sadhus, dont une femme, avec laquelle il ne tarda pas, apparemment, à faire l'amour. Mais au matin, en parlant, il découvrit qu'elle était sa mère. Épouvanté, il s'enfuit, se demandant comment expier cet inceste. Il rencontra alors un ascète qui lui donna un bâton et lui dit : « pars en pèlerinage et quand ce bâton fleurira, tu seras purifié ». Après des années d'errance, le fils arriva auprès d'un vallon *(ḍol)* et y planta son bâton qui se couvrit de fleurs. Il rendit hommage à Śiva qui se manifesta alors sous la forme d'un *liṅga*[1].

(1) Sipaḍol est mentionné par REGMI (1965-1966 : II, 619 ; « Sipādol lies at the foot of the hill in between Patan and Anantalingeśvar — ce qui est faux : Sipaḍol est à l'Est d'Antaling et non à l'Ouest —. We have a small pond there where pilgrims take bath on a particular day ») et surtout par S. LÉVI (I, 389) qui résume ainsi la légende de fondation telle qu'elle est abondamment développée dans le Népal Māhātmya (V, 25-77) : « le Ḍoleçvara (au sud de Bhatgaon) rappelle un miracle de Çiva. Un brahmane de Benares, mauvais sujet, coureur de

Ce temple est légèrement à l'écart, près d'une source. Il vient d'être refait en ciment mais de beaux bas-reliefs attestent l'ancienneté du lieu. La déesse a son propre temple, un peu en retrait, et y reçoit des sacrifices sanglants.

Le temple de Ḍoleśvar Mahādev dépend du *maṭh* de Bhaktapur et le *pujāri* reçoit du *maṭh*, en rétribution annuelle, 11 *murī* de riz non décortiqué. Il est obligé de travailler à l'extérieur, comme employé de banque.

Les relations rituelles avec le *maṭh* sont peu marquées. C'est seulement lors de Śivarātrī que le *mahant* doit envoyer tout ce qui est nécessaire à la *pujā*. Il ne se déplace pas lui-même, non plus que lors de la fête principale de Ḍoleśvar, à la pleine lune de *Kārtik*.

2.4. *Les relations de parenté.*

2.4.1. *Consanguinité.*

D'un *maṭh* Jangam à l'autre se dessine un réseau de relations de dépendances religieuses, économiques, structurelles, qui se surimposent aux liens de parenté unissant les différentes communautés. Consanguinité et alliance soudent l'unité sectaire.

Les Jangam du Népal disent tous descendre de Mallikarjan, dans la mesure où il fut le premier Jangam à s'installer au Népal; c'est le fondateur de la communauté. Cette parenté spirituelle et la relation qu'elle entraîne au *maṭh* de Bhaktapur reconnues, les Jangam donnent à leur implantation géographique actuelle une triple origine : Bhaktapur, Dhaneśvar et Bhāleśvar. Territoire et filiation sont indissociables; à ces trois centres d'origine correspondent les trois clans entre lesquels se répartissent les Jangam.

A ces clans patrilinéaires et exogames, les Jangam donnent le nom de *gotra* et non de *thār* comme il est d'usage chez les Indo-népalais[1]. Un *gotra*, au sens propre, est constitué d'un ensemble d'individus se réclamant d'un ancêtre mythique commun; c'est un lignage spirituel se rattachant à l'un des *ṛṣi*, voyants révélateurs du Véda. Les *gotra* sont exogames et se transmettent en ligne agnatique. Mais ce sens religieux donné au *gotra* est surtout propre aux castes brahmanes; dans les autres

filles, buveur d'alcool, se sentit tout à coup pris de remords; il consulta les ascètes de Viçveçvara qui lui donnèrent un bâton. « Pars, lui dirent-ils, en pèlerin; quand ton bâton poussera un rameau, tu seras purifié ». Il se mit en route en multipliant les austérités; parvenu au Népal, sur le site actuel de Ḍoleçvara, il planta en terre son bâton de pèlerin et voici qu'il en sortit un rameau. Telle est l'origine du Doleçvara ». Selon le Népal Māhātmya (UEBACH, 78-82), Śiva, appelé ici Pārvatīpati, l'époux de Pārvatī, réjoui de la pénitence du mauvais Brahmane, promet : « ceux qui, remplis de bhakti, viendront me contempler au mois de *kārtik*, ceux-là habiteront le Kailas ..., ceux qui me contempleront avec *bhakti* le 8e ou le 14e jour du mois, je leur accorderai la pleine jouissance de tous les plaisirs du monde ». Aucun auteur ne mentionne l'épisode de l'inceste. Est-ce une invention des Jangam ? Je n'ai pu recueillir que très peu d'informations sur cette légende qui paraît bien oubliée.

(1) Sur le *thār* indo-népalais, voir K. B. BISTA (1971 : 30) et C. von FÜRER-HAIMENDORF (1966 : 28-32).

castes, en Inde, *gotra* est souvent employé pour désigner un clan ou un segment de caste exogame (KARVE : 81 n. 39, 118-124). C'est apparemment le cas aussi chez les Jangam népalais où les *gotra* rassemblent des parents, unis par une relation agnatique, même lointaine[1]. Le nom de l'ancêtre fondateur a pu disparaître de leur mémoire, mais le sentiment d'appartenir à une même unité de parenté, enracinée sur un territoire précis, reste très fort. Être de tel clan, c'est aussi avoir telle origine géographique, même si une partie du clan a essaimé ailleurs. Aujourd'hui encore chacune des sept communautés Jangam recensées est constituée ou fortement dominée par un seul clan.

Les Jangam appartenaient à trois clans, l'un d'eux a maintenant disparu :

· le clan Bṛhsti ou Bṛhsti *gotra* : originaire de Bhaktapur, il regroupe les Jangam de Bhaktapur de la lignée du chef de monastère, ceux d'Antaling et de Sipaḍol C'est aussi à ce clan qu'appartiennent tous les Jangam de Panauti (à l'exception du *pujāri*), bien que les liens précis rattachant leur lignée à celle du *maṭh* soient ignorés;

· le clan Laman ou Laman *gotra* : il est lié à Dhaneśvar; c'est de là que seraient venus les « cinq frères » que la tradition place à l'origine de la communauté Jangam de Dhulikhel. Ce clan regroupe donc les Jangam de Dhaneśvar (plus le *pujāri* de Panauti) et ceux de Dhulikhel;

· enfin, le dernier, Atra *gotra*, aurait une origine brahmane. Uniquement représenté à Bhāleśvar, il vient de s'éteindre avec le dernier *pujāri* Nagling, mort sans descendant mâle.

Il ne reste donc plus que deux clans Jangam. La disparition du troisième a des conséquences essentielles sur le plan de l'alliance.

2.4.2. *L'alliance.*

Les Jangam népalais, très peu nombreux, ont dû faire face à une situation matrimoniale problématique. Leur particularisme, qu'il soit la conséquence de leurs croyances sectaires ou qu'il soit perçu, comme c'est le cas au Népal, comme une distinction de caste, devrait les inciter à une stricte endogamie. Cependant l'existence de *gotra* implique pour un Jangam l'interdiction de se marier dans son propre *gotra*, celui qu'il hérite en ligne agnatique, ainsi que dans le *gotra* d'origine de sa mère, donc le *gotra* de son grand-père maternel[2]. Lorsque les Jangam étaient divisés en trois *gotra* (peut-être davantage autrefois), il était encore

(1) Les Jangam se sont éloignés de la tradition Liṅgāyat. Selon EINTHOVEN (19 : VIII, 73), les Liṅgayat sont répartis en cinq *gotra*, « exogamous sections (...) named after five Lingayat sages [? plutôt divinités sivaïtes ou héros tutélaires], Nandi, Bhṛngi [Bhṛgu], Vīra, Vṛsa and Skanda, and in this respect closely ressemble the ordinary Brahmanic *gotras* ». J'ai trouvé également cette répartition en cinq *gotra* énoncés dans une affiche éditée par le Jangam *maṭh* de Bénares, afin de résumer les principaux caractères du Viraśaivisme.

(2) Sur l'interdiction d'épouser une femme appartenant au *gotra* originel de la mère, voir KANE (1930-1962 : II, 1, 471). Généralement, les hautes castes népalaises, Brahmanes et à un moindre degré Chetri, respectent les règles de la Mitākṣarā : le mariage est interdit avec un parent dans la limite de sept générations du côté paternel et de cinq du côté maternel (cf. KANE : II, 1, 452-455 ; L. DUMONT, 1980 : 31-34).

possible de trouver une épouse Jangam tout en respectant les règles d'exogamie. Depuis l'extinction du troisième *gotra*, les Jangam sont répartis en deux moitiés. Ils ne pourraient observer une endogamie de caste qu'en pratiquant le mariage avec la cousine croisée, caractéristique du système d'alliance de l'Inde du Sud et donc peut-être usage matrimonial courant des Liṅgāyat[1]. Ce type de mariage se rencontre également au Népal[2]. Ce n'est toutefois pas la solution adoptée par les Jangam; pour eux, l'exogamie est devenue la norme. On a donc le paradoxe d'une caste dans laquelle un infime minorité de mariages sont endogames.

Un mariage entre Jangam n'est possible, depuis qu'il n'y a plus que deux *gotra*, que s'il a été précédé à la génération des parents par un mariage exogame.

· La forme d'alliance matrimoniale la plus répandue est entre Jangam et Brahmanes, Upadhyā ou Jaisi. On ne saurait parler ici d'hypergamie car l'échange se fait dans les deux sens, les hommes Jangam épousant des femmes Brahmanes et les femmes Jangam des hommes Brahmanes; il arrive souvent que plusieurs frères réels ou classificatoires épousent des sœurs. S'il y a supériorité des preneurs sur les donneurs, cette inégalité ne joue pas au niveau de la caste mais éventuellement du lignage.

L'épouse Brahmane d'un Jangam doit, le jour de son mariage, recevoir une initiation particulière : un Jangam, généralement son beau-père, lui remet le *liṅga* qu'elle portera comme emblème de son appartenance à la secte Liṅgāyat[3]. Cette initiation doit être également conférée aux jeunes filles Jangam, lors d'un mariage endogame. C'est par cette initiation que l'épouse est intégrée à la communauté Jangam, qu'elle est admise à partager leurs pratiques religieuses. Sans initiation, elle ne peut pas cuisiner pour un Jangam, elle ne peut pas non plus mettre au monde des enfants de plein statut. L'initiation sectaire est aussi intégration dans une caste.

Les jeunes filles Jangam qui épousent un Brahmane ne reçoivent évidemment aucune initiation sectaire. Elles sont religieusement et socialement neutres, et leur mariage avec un Brahmane fait d'elles des hindoues orthodoxes.

(1) THURSTON (IV, 274) est le seul à mentionner les règles matrimoniales des Liṅgāyat ; on peut déduire de ses informations que le mariage entre cousins parallèles réels ou classificatoires est interdit, mais il ne dit rien des cousins croisés.

(2) Le code népalais, le Mulukī Ain de 1854, dans son souci de tolérer les pratiques locales, même en contradiction avec les *dharmaśāstra*, autorise pour toutes les castes le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, et, pour « those castes who have practised it since ancient times », le mariage avec la cousine croisée patrilatérale (A. HÖFER, 1979 : 165-166). Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale se rencontre encore fréquemment chez les Thakuri et même les Chetri (dans ce cas plutôt avec une cousine classificatoire, cf. B. KRAUSE, 1980 : 169-194), mais il est interdit aux Brahmanes (HÖFER, p. 166, mentionne un décret royal sanctionnant un tel mariage chez des Jaisi Bāhun et cela peu de temps avant les dispositions laxistes du code). Les Jangam suivent ici les règles brahmaniques.

(3) PARVATHAMMA (1971 : 95) mentionne aussi une initiation particulière aux femmes Panchacharasa (niveau hiérarchique juste inférieur à celui des Jangama) épousant des Jangama. Elles reçoivent alors une *dikṣā* spécifique au moment du mariage. Dans le cas de femmes nées Jangama, elles sont initiées, comme les petits garçons, le plus souvent à la naissance.

Mariage endogame et mariage avec une Brahmane sont les seules unions légitimes pour un Jangam, les seules qui lui permettent de transmettre son statut à ses enfants et de faire d'eux des *śuddha Jangam*, des « purs Jangam ».

· Pourtant les mariages de Jangam avec des femmes de castes inférieures aux Bāhun (Chetri et Sannyāsi), ou bien appartenant à des groupes ethniques (surtout les Newar), sont nombreux. Ce type d'alliance, hypergamique au sens large[1], est considéré comme une mésalliance. Un *śuddha* Jangam qui épouse une femme inférieure (ni Jangam ni Brahmane) ne peut théoriquement accepter aucune nourriture de sa main et ne peut pas transmettre son statut à ses enfants; ceux-ci sont appelés Khatri *Jangam* et n'ont pas accès aux fonctions rituelles. Cette situation est voisine de celles des Brahmanes : un Bāhun qui épouse une femme de caste inférieure (Chetri ou groupes ethniques) donnera naissance à des enfants Khatri Chetri, qui ne font pas partie de la caste de leur père et n'ont donc aucun droit à exercer des fonctions religieuses (FÜRER-HAIMENDORF, 1971 : 7-24). Les Jangam ont repris l'appellation de Khatri mais n'ont pas été aussi stricts que les Bāhun : les enfants d'unions mixtes ne sont pas à proprement parler exclus de la caste. Ils portent encore le nom de Jangam mais, nous le verrons plus en détail par la suite, ils ne sont admis à aucune des activités socio-religieuses qui font toute l'originalité de la caste sectaire des Jangam.

Ces mariages inter-castes hypergamiques se produisent le plus souvent dans le cas d'unions subsidiaires — la polygynie est fréquente, malgré son interdiction officielle — ainsi que chez les Khatri Jangam. La mésalliance tend à se perpétuer et un homme issu d'une union inter-castes (autre qu'avec une Brahmane) épouse rarement une *śuddha* Jangam.

· La situation est plus complexe que cette bipartition en *śuddha* et Khatri Jangam pourrait le laisser supposer. D'autres critères entrent en jeu et introduisent toute une gradation de statuts extrêmement subtile, mais actuellement en pleine modification.

Il faut noter au préalable l'importance du statut de l'épouse dans un type d'alliance que l'on peut appeler, avec L. DUMONT, anagamique, c'est-à-dire où la femme est d'un statut supérieur à l'homme et où cette supériorité a des conséquences sur le statut des enfants. Le mariage anagamique est alors pour l'homme un moyen d'ascension sociale, mais cela uniquement dans la mesure où il s'agit pour lui de reconquérir un statut antérieur. L. DUMONT, à partir d'exemples népalais (Chetri)

(1) Cf. L. DUMONT (1964 : 86) : « hypergamy (...) can be used either loosely, of a marriage (...) in which the man is of higher status than the woman (...) or it can more strictly designate a kind of rule, as found in Northern India, according to which the said difference of status characterizes all, or may characterizes any, of the primary or principal marriages. In this latter case, between recognized limits (...) the inferior status of the wife's natal group does not bring any inferiority to the status of the children ». Ce n'est pas le cas des Jangam, pour lesquels le mariage avec une femme de statut inférieur entraîne une baisse de statut des enfants. Dans ce même article, DUMONT emploie ' katagamy ' pour désigner l'hypergamie au sens large.

montre bien que l'« anagamy appears as a means of reducing the consequencies of katagamy... In principle anagamy does not by itself create a superior status but only allows for what is conceived as repairing the damage previously done to it » (1964 : 96). Un Chetri de plein statut (*jharrā*) épouse une Newar, leur fils est de statut inférieur (non *jharrā*) : si ce fils épouse une femme *jharrā*, le statut de leur fils sera en voie d'amélioration, quoique toujours non-*jharrā* : après deux ou trois mariages anagamiques analogues, le statut de la famille sera redevenu *jharrā*.

C'est une situation identique que l'on trouve chez les Jangam, où le mariage d'un Khatri Jangam avec une *śuddha* Jangam amène une relative hausse de statut du fils par rapport à son père, un échelon de franchi dans la reconquête du plein statut. Le nombre d'échelons nécessaires dépend de la profondeur de la mésalliance, car, comme chez les Chetri, « a single anagamic marriage is insufficient for attaining *jharrā* [ici *śuddha*] status » (DUMONT, 1964 : 96).

Depuis quelques années ces principes sont battus en brèche. Nous avons vu les problèmes que posent pour les Jangam les alliances matrimoniales; la nécessité de chercher une épouse ailleurs que dans la caste a conduit à un certain affaiblissement des interdits, et le droit à l'initiation est maintenant accordé plus facilement. J'ai donc obtenu des informations très contradictoires selon que je m'adressais à un Jangam âgé ou orthodoxe, un *pujāri* notamment, ou à un jeune homme plus au fait de la pratique actuelle. La divergence des réponses correspond ici à une situation en pleine évolution,

Les différentes possibilités matrimoniales, et leurs conséquences, sont les suivantes :

— mariage d'un homme *śuddha* Jangam + femme *śuddha* Jangam ou Bāhuni : l'épouse est initiée au moment du mariage et les enfants sont de plein statut;

— mariage d'un homme *śuddha* Jangam + femme de caste Chetri ou Sannyāsi : l'épouse n'a pas le droit à l'initiation Jangam et les enfants sont considérés comme Khatri Jangam; ils ne reçoivent pas le *liṅga* des Jangam et n'ont droit qu'à un cordon sacré de trois brins (au lieu de six).

Toutefois si le fils se marie avec une femme *śuddha*, leurs enfants seront considérés comme *śuddha* Jangam et initiés. Une union anagamique suffit donc pour effacer la mésalliance.

De nos jours, il semble que devant la prolifération des unions avec des femmes Chetri et Sannyāsi, la règle se soit assouplie, seul moyen pour la caste de ne pas disparaître. Les épouses sont maintenant initiées et les enfants considérés comme de plein statut. Mais c'est une tendance toute récente que n'admettent pas tous les Jangam.

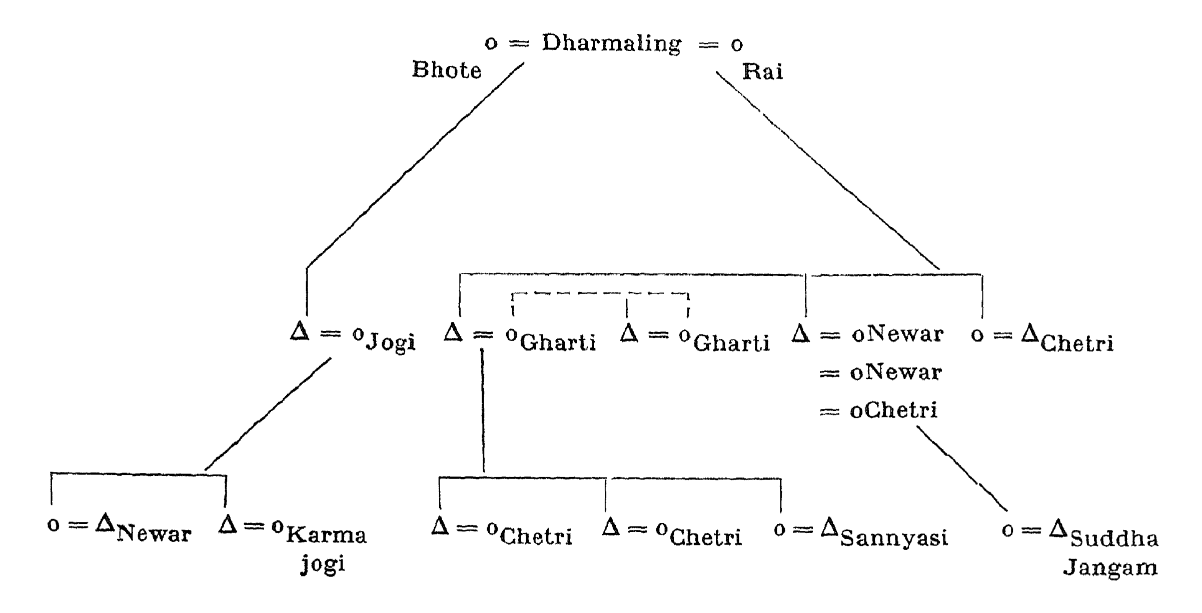
— Mariage d'un homme *śuddha* Jangam + femme *matvāli*, c'est-à-dire appartenant à un groupe ethnique (de « buveurs d'alcool »), Newar, Rai, Tamang, Bhotya, ou à la caste des Gharti, anciens esclaves : l'épouse n'est jamais initiée. Le fils est Khatri Jangam, il n'est pas initié mais a droit au cordon à trois brins.

Autrefois, il fallait au moins quatre générations de mariages anagamiques, donc avec des femmes *śudha* Jangam, pour que la mésalliance initiale soit effacée et que les descendants retrouvent le statut de *śuddha* Jangam. Aujourd'hui, il semblerait qu'une génération suffise : un Khatri épousant une femme *śuddha* aurait des enfants *śuddha*.

Cependant l'intégration à la communauté Jangam et a fortiori l'initiation ne sont possibles que si l'épouse adopte les règles de base du comportement des Jangam, essentiellement le végétarisme et l'abstention d'alcool. Il est hors de question de remettre le *liṅga* à une femme qui continue à manger sa nourriture habituelle (même les Brahmanes mangent de la viande au Népal) ou qui continue à accepter la nourriture de ses parents. Un Jangam, comme tous les Liṅgāyat, ne peut manger que ce qui a été préparé par un initié. Lors de la cérémonie de mariage, remise du *liṅga* et initiation de l'épouse vont de pair avec la préparation de son premier repas.

La situation des Khatri Jangam, des Jangam non initiés, est très ambiguë. Ils ne jouent plus aucun rôle spirituel, le service des temples leur est interdit, de même que la célébration des rites privés. Leur vie cérémonielle se rapproche de celle des Chetri. Pourtant, ils sont enterrés comme les Jangam et non pas incinérés comme les Indo-népalais ou les Newar, ils conservent leur nom de Jangam ainsi qu'un certain potentiel de récupération de leur statut, du moins pour leurs enfants, s'ils réussissent à se marier au-dessus d'eux, avec une *śuddha* Jangam, ou une Brahmane.

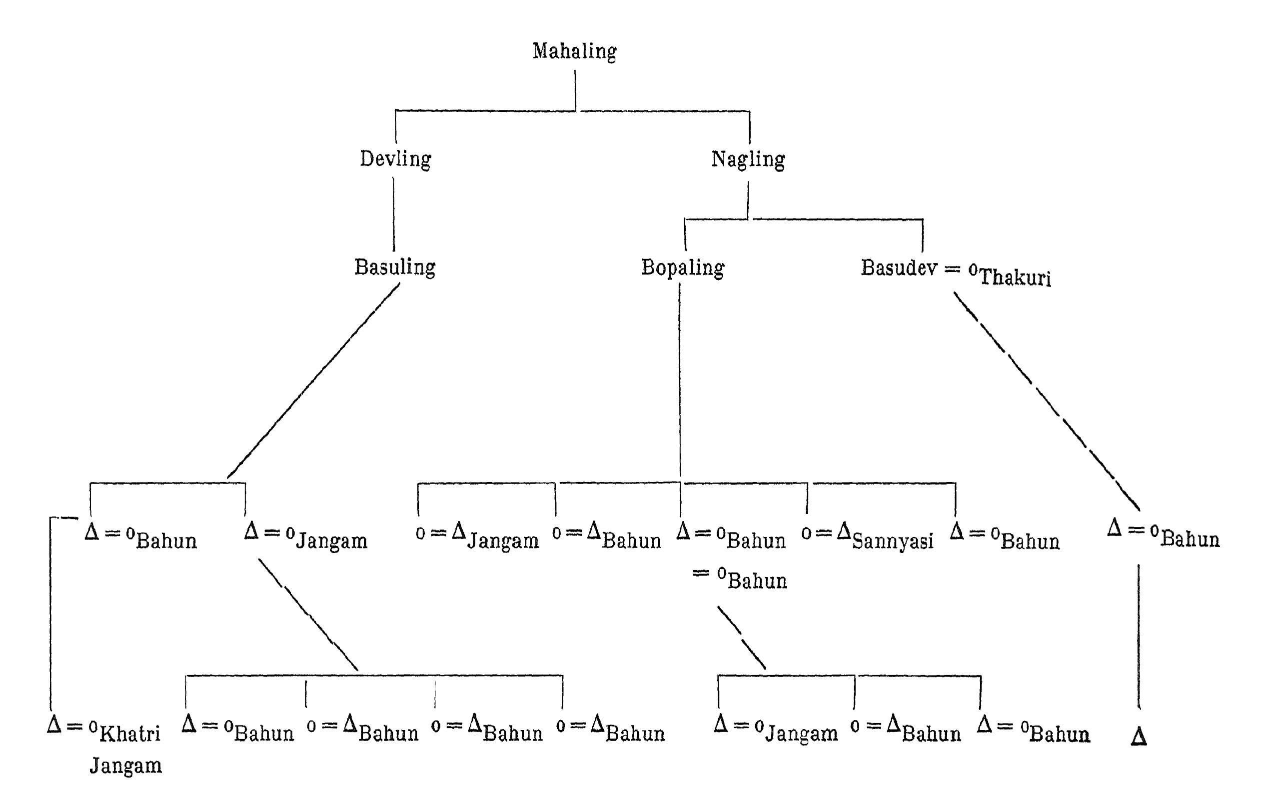
En fait, on remarque que certaines lignées s'enferrent dans la mésalliance. C'est le cas, par exemple, de Dharmaling et de ses descendants à Panauti. Lui-même épouse deux femmes du plus bas de l'échelle des groupes ethniques car venues de communautés lointaines, non hindoues, les Rai de l'Est et les Bhotya des marges tibétaines. Ses enfants et ses petits-enfants se marient moins loin : Chetri, Newar, Gharti. Mais sur 15 mariages, dans cette lignée, un seul se fait avec un *śuddha* Jangam, et c'est le mariage d'une fille. Aucun mariage avec des Brahmanes.



Inversement d'autres lignées maintiennent rigoureusement leur statut. Par exemple la lignée de Mahaling à Dhaneśvar n'a pratiqué que des mariages orthodoxes, avec des *śuddha* Jangam ou des Bāhun, à l'exception de deux cas, une fille donnée à un Sannyāsi, et un mariage avec une Thākuri (haute caste Kṣatriya); mais, dans ce cas, le fils ayant épousé une Brahmane, la pureté initiale est restaurée, et le petit-fils a droit de nouveau au statut de *śuddha* Jangam.

Sur 18 mariages, 4 ont été faits avec des Jangam (dont 1 Khatri)
12 avec des Brahmanes
2 avec des membres d'une caste inférieure.

Dans le premier cas, la lignée de Dharmaling n'occupe plus aucune fonction rituelle. Au contraire, à Dhaneśvar, tous les Jangam sont *pujāri* du temple à tour de rôle.



La référence à la pureté que connote le terme *śuddha* est très ambiguë. Les *śuddha* Jangam sont ceux qui ont été initiés, ceux qui portent le *liṅga* et obéissent aux prescriptions religieuses des Liṅgāyat; sont donc *śuddha* ceux qui adhèrent aux impératifs de la secte. Mais cette adhésion n'est possible qu'en fonction de critères qui sont ceux de la hiérarchie des castes. Le critère de pureté qui, aux yeux de l'orthodoxie brahmanique, fait effectivement des tribaux buveurs d'alcool des êtres de statut inférieur aux Brahmanes végétariens, est récupéré par les Jangam, qui font de leurs pratiques sectaires un moyen de valorisation sur le plan de la caste.

2.5. *Les caractères propres aux Jangam népalais.*

2.5.1. *L'isolement.*

De nombreux facteurs pourraient amener les Jangam à s'assimiler culturellement aux groupes localement dominants, Newar et castes népalaises. Ils sont en très petit nombre (250), répartis en communautés distantes les unes des autres, inexistants ailleurs au Népal, coupés du reste de la communauté Liṅgāyat : leurs seuls liens sont avec le *maṭh* de Bénarès, liens plutôt distendus actuellement. Les Jangam népalais n'ont le support d'aucun groupe et leur fonction a perdu son sens; en principe prêtres des autres Liṅgāyat, ils se retrouvent seuls, prêtres sans fidèles. La prêtrise ne fonctionne plus qu'à usage interne; chaque chef de famille officie pour sa propre maison uniquement, à la fois *purohit* et *jajmān*.

Isolés, les Jangam sont de plus immergés dans un milieu différent dans lequel ils sont obligés, en raison de leur faiblesse numérique et de leurs règles matrimoniales, de prendre femme. Inversement leurs femmes vont se marier ailleurs. Bien évidemment cette situation n'est pas sans conséquences et nous verrons les Jangam adopter certains usages et certaines règles qui sont en contradiction avec les principes du Liṅgāyatisme. Il est certain, par ailleurs que la majorité des Népalais ignore ce qu'est un Jangam et, si par hasard le nom est connu de l'un d'eux, celui-ci fait un amalgame avec les castes népalaises, en particulier avec la caste des descendants de renonçants Sanryāsi. Ce sont en effet les caractères liés au renoncement qui ont frappé la conscience commune et c'est encore aujourd'hui cet aspect qui distingue le plus les Jangam.

Car malgré les obstacles et les compromissions, les Jangam ont gardé leur spécificité, la conscience et la fierté de leur différence; les principes de base du Liṅgāyatisme sont toujours les leurs, et ce simple fait est remarquable pour une si petite communauté, séparée de son origine depuis le XVIe siècle.

2.5.2. *Le liṅga.*

Les Jangam népalais comme tous les Liṅgāyat portent sur eux un petit *liṅga* qu'ils ne quittent jamais. Ce *liṅga* en pierre noire est fourni, pour chaque initié, par le *maṭh* de Bénarès; il est ensuite enchâssé dans un boîtier en argent de 5 cm de long environ, fabriqué au Népal et ayant la forme du *liṅga* reposant sur le *yoni*. Ce *liṅga* d'argent est attaché au *janaï*, le cordon sacrificiel qui dans la société hindoue caractérise les deux-fois nés, les hautes castes initiées aux Védas. Ce port du *janaï* est manifestement chez les Jangam un emprunt aux hautes castes népalaises environnantes[1]. Ce symbole statutaire leur est nécessaire, de même que

(1) Nous avons peu d'informations sur l'usage, ou non, du cordon sacré chez les Liṅgāyat Basava l'a récusé mais qu'en est-il de ses successeurs ? Selon NANDIMATH (1979 : 53) et THURSTON (1909 : IV, 255), ils n'en portent pas, le *liṅga*, ajoute THURSTON (1909 : IV, 255), pouvant être accroché autour du cou par une cordelette appelée *sivadhara*.

le fait de garder longue une mèche de cheveux (le *ṭupi*[1]), dans la mesure où ils se situent sur le plan de la hiérarchie des castes et se veulent en compétition avec les Brahmanes pour la première place. Le *liṅga* est porté à l'extrémité inférieure du cordon, il est donc pris dans la ceinture du *dhoti* ou du pantalon et n'est pas apparent[2]. Les Jangam, à partir du moment de leur initiation, ne se séparent plus de ce *liṅga*; ils changent seulement leur *janaï* comme les hautes castes, lors du *janaïpurnimā* et des funérailles.

Le port du *liṅga* fait de tout Jangam un sectateur exclusif de Śiva. S'il est vrai que le monothéisme absolu de la doctrine Liṅgāyat a subi quelques modifications, et ceci dans l'ensemble de la secte (WEBER, 1967 : 304-305; SADASIVAIAH, 1967 : 58-59), on a pu remarquer que la quasi totalité des divinités honorées dans les *maṭh* sont sivaïtes : Sati, Bhagavatī (autonome mais conçue aussi comme épouse de Śiva), Ganeś, Nandi, Vīrabhadra. Mais c'est surtout Śiva, sous ses différentes formes et différents noms, que l'on trouve présent dans chaque monastère, dans chaque temple. Aucun Jangam ne dessert d'autres temples que ceux de Śiva.

Les textes lus ou récités par les officiants sont toujours les hymnes Rudri, invocations à Rudra-Śiva tirées du Rig Véda. Au Népal, les Vācana, textes canoniques Liṅgāyat attribués à Basava et à ses disciples, sont, semble-t-il, ignorés. Il est possible qu'écrits en kannada, ils n'aient jamais pu y être accessibles.

Tous les *śuddha* Jangam, ceux qui par leur naissance ont accès à l'initiation et au port du *liṅga*, sont égaux devant le divin. Tous ont donc la responsabilité du culte de Śiva dans les temples dont ils sont desservants. Tous peuvent également célébrer le culte domestique; que ce soit pour les *pujā* ordinaires, les fêtes ou les rites du cycle de vie, chaque chef de famille officie dans sa maison. Théoriquement pour les Liṅgāyat le culte est réduit au minimum et, conformément à la tradition du renoncement, la quintessence en est la récitation intérieure du nom de Śiva. Cependant, là aussi, la contagion de l'hindouisme classique a joué et, si les Jangam apparaissent comme beaucoup moins ritualistes que leurs voisins, surtout Newar, ils célèbrent pourtant la plupart des fêtes du calendrier religieux népalais et participent aux grandes solennités (nous en avons vu un exemple avec Dasaĩ à Bhaktapur et le *deśjātrā* de Panauti). Paradoxalement, les Jangam utilisent donc parfois les services des prêtres brahmanes qui viennent soit participer à des rites

(1) Terme népali pour *śikha*, la mèche de cheveux laissée longue par les « deux-fois nés » et que rasent solennellement les Sannyāsi lors de leur initiation. Toujours selon THURSTON (p. 255) et NANDIMATH (p. 53), les seuls à en parler, les Liṅgāyat ont une « clean shaved head without the topknot commun to the Brahmans » (THURSTON).

(2) Chez les Liṅgāyat de l'Inde le *liṅga* est porté différemment : souvent accroché au bras, autour du cou ou sur le front (THURSTON, IV, 255 ; EINTHOVEN, VIII, 69) et généralement en évidence comme une revendication d'identité sectaire. Ainsi que l'écrit THURSTON (p. 255) : « the followers of this religion are easily distinguished from other Hindus by the fact that the lingam is worn on a conspicuous part of the body. The bulk of the cultivators enclose it in a red silk scarf tied round their neck with a knot in front (...) Some enclose it in a small silver box hung round the neck with a thread called sivadhara ».

dans les temples desservis par des Jangam, soit même officier pour eux, lire les textes ou célébrer certains rites du cycle de vie, comme le mariage, que les Jangam ont emprunté aux Bāhun-Chetri[1].

2.5.3. *Égalité et hiérarchie.*

Nous avons vu qu'à l'origine du Liṅgāyatisme se rencontrait une revendication d'égalité, celle de tous les « porteurs de *liṅga* », mais que dans les faits s'était vite opérée une distinction entre prêtres et gens du commun, puis, au sein même de ces derniers, une hiérarchie selon la caste d'origine et l'ancienneté de l'adhésion.

Au Népal, la situation est différente dans la mesure où n'existent que des Jangam, sans sectateurs ordinaires. Ils ne se posent donc plus par rapport à l'ensemble Liṅgāyat mais par rapport à la société hindoue divisée en castes, qu'elle soit newar ou népalie. C'est dans un univers extérieur à la secte et à ses critères de distinction que doivent se situer les Jangam. Et ils le font avec ostracisme, en adoptant des critères de stratification des plus rigoureux : loin d'être ouverts au recrutement extérieur, comme on pourrait l'attendre d'un mouvement sectaire, ils refusent même d'admettre dans leurs rangs, nous l'avons vu, les enfants nés d'unions mixtes avec des femmes inférieures à la caste des Brahmanes. Plus rigoureux donc sur ce plan que les Chetri ou les Sannyāsi, ils se comportent comme les Brahmanes.

Loin donc de prôner l'égalité, ils ont fait leurs les principes qui gouvernent les distinctions de caste et s'arrogent de plus le premier rang dans la hiérarchie. Cette revendication de supériorité, ils la justifient à la fois selon la logique sectaire et selon celle de l'orthodoxie brahmanique. Le refus d'obédience religieuse et le refus de la supériorité rituelle du Brahmane sont dits en termes de hiérarchie sociale. Les Jangam, affirment être supérieurs à toutes les castes jusqu'aux Bāhun, car ils ne peuvent prendre leurs femmes pour épouses sans déchoir, ils se disent supérieurs aux brahmanes eux-mêmes car ils refusent de manger de leurs mains et refusent leur *ṭikā*. De plus, alors que les Brahmanes népalais s'autorisent la consommation de certaines viandes (chevreau, mouton, poisson), les Jangam sont strictement végétariens. Non seulement ils s'abstiennent de viande mais aussi d'œufs, d'ail, d'oignons et de tomates. Ce qui dans un autre contexte pourrait être une marque de sanscritisation, est ici plutôt un signe d'adoption des valeurs du renoncement. Se voulant au-dessus des Brahmanes, plus purs *(śuddha)* qu'eux, les Jangam les contestent aussi dans leur pratique sacrificielle[2]. Jamais les Jangam ne font d'autre offrande que végétale. Tout sacrifice animal est banni de leurs cérémonies et lorsque celui-ci serait absolument nécessaire — sacrifice à la Déesse à Dasaĩ, par exemple — ils le remplacent

(1) Thurston (IV, 285) note la même chose chez les Liṅgāyat : « Brahmans in some case are even allowed to officiate at marriage ».

(2) Les Brahmanes Newar ou Indo-népalais ne sacrifient pas eux-mêmes. Mais ils peuvent utiliser les services de sacrificateurs ou, pour les Newar, acheter une bête tuée par un boucher Kasai.

par un substitut : offrande de courge ou de noix de coco. Les Jangam sont donc cohérents dans leur pratique de l'*ahiṁsā* (« non-violence », ou plutôt « absence du désir de tuer », BIARDEAU, 1981 : 38).

Derrière cette attitude, comme derrière l'idéologie égalitaire initiale, on peut voir l'influence de mouvements sectaires comme le Bouddhisme et surtout le Jainisme, très important au Kannada du temps de Basava. Cependant, si la hiérarchie a vite été réintroduite, les Liṅgāyat ont toujours conservé une composante essentielle de leur mouvement : l'égalité, relative, de l'homme et de la femme. Contrairement à la doctrine brahmanique qui interdit aux femmes la connaissance des textes sacrés, leur dénie tout accès direct au divin et même toute possibilité de libération (KANE, II, 2, 945-946), les femmes Liṅgāyat sont considérées comme des dévots à part entière, des créatures de Śiva, pleinement aptes à le célébrer et à se fondre en lui dans la mort. Elles sont donc initiées comme les hommes et portent sur elles le *liṅga* (THURSTON, 1909 : IV, 249; NANDIMATH, 1979 : 52)[1].

Au Népal, cette initiation est conférée à la femme au moment de son mariage, ceci en règle générale. Chez les Jangam comme dans les castes hindoues, le mariage est en effet considéré comme l'équivalent féminin de la cérémonie d'initiation des jeunes garçons; il marque leur pleine intégration à la caste. Aussi, à la fin des rites de mariage, un officiant Jangam remet-il à la mariée le petit *liṅga* d'argent, symbole de son appartenance, qu'elle portera autour du cou, accroché à une cordelette appelée *janaï*, comme le cordon sacrificiel des hommes. En même temps, l'officiant lui murmure trois fois à l'oreille le mantra *Namaḥ Sivāya*. Elle est désormais intégrée à la communauté et l'égale de son mari dans ses droits religieux et son accès à la délivrance.

Le mariage n'est pas obligatoirement un préalable à l'initiation. Une jeune fille Jangam peut choisir le célibat et la dévotion exclusive à Śiva. Elle est alors initiée au *mantra* et au *liṅga* par son père. C'est le cas de Misri Jangam à Dhulikhel et, par nécessité, celui de Sumitra, la *mahant* de Bhaktapur. Le problème que pose pour les Jangam la nomination d'une femme à la direction du *maṭh* est néanmoins délicat car, et ce sont là les limites de l'égalité, les femmes n'ont pas accès au service religieux. Elles n'officient pas dans les temples, ni pour les rites domestiques. Seul l'homme peut être célébrant ou guru, lui seul peut initier, faire un rite de naissance ou un rite funéraire.

Corollaire des droits religieux accordés aux femmes, leur position sociale est également plus favorable chez les Liṅgāyat, et chez les Jangam népalais en particulier : pas de mariages d'enfants comme c'est le cas chez les Brahmanes et surtout aucune opprobe ne pèse sur les veuves. Celles-ci sont libres de se remarier comme elles l'entendent[2] (curieusement, ce trait a beaucoup frappé mes interlocuteurs non-

(1) Sur le statut élevé des femmes Liṅgāyat, voir également C. P. BROWN (1840 : 146-147) et S. M. HUNASHAL (1957 : 53-54 et 77-79).

(2) Sur le remariage des veuves, et ses limites, chez les Liṅgāyat, voir THURSTON (IV, 278-279), SADASIVAIAH (108-109) et PARVATHAMMA (1971 : 94) qui observe que le remariage serait permis à toutes les femmes Liṅgāyat à l'exception des Jangama.

Jangam; c'est une des premières choses qu'ils mentionnent à propos des Jangam alors que dans la pratique ce remariage m'a semblé plutôt rare et qu'inversement il est fréquent chez les Chetri; comme souvent au Népal, on parle beaucoup plus volontiers de la norme que de la pratique réelle).

2.5.4. *Les rites du cycle de vie.*

L'initiation est le moment déterminant de la vie d'un Jangam. Si ce droit lui est refusé, il est en marge de la communauté, mal installé entre deux systèmes religieux dissemblables. Pourtant, même les *śuddha* Jangam participent de ces deux systèmes et les réunissent dans une synthèse ambiguë dans la mesure où leurs rites de cycle de vie, leurs *saṁskār*, témoignent d'emprunts importants à la tradition népalaise.

La secte Liṅgāyat a développé ses propres *saṁskār* en accord avec sa doctrine. La pratique actuelle des Jangam népalais semble s'en être éloignée. Cependant, la tradition de la secte se retrouve dans les deux cérémonies dont la signification spirituelle est la plus importante : l'initiation et les funérailles. C'est à ces occasions que s'affirme l'originalité des Jangam.

Les trois *saṁskār* de l'enfance sont célébrés par les Jangam comme le font les Bāhun-Chetri[1]. Le *nwāran* ou don du nom a lieu le 7e jour après la naissance pour une fille, le 11e jour pour un garçon. Un prêtre brahmane se rend à cette occasion dans la maison et après avoir rendu hommage aux dieux, chuchote à l'oreille du bébé le nom confidentiel déterminé par l'astrologue en fonction de la configuration astrale présidant à la naissance. L'enfant est ensuite solennellement porté dans la cour par sa mère et présenté au soleil. Il n'y a ici aucun trait Liṅgāyat, aucune remise du *liṅga*, comme cela semblerait le cas ailleurs[2]. Les deux *saṁskār* suivant : *annaprāśan* ou *pāsni*, l'absorption du premier riz, et *chevar* (Sk. *chūḍākaraṇa*), la tonsure, sont célébrés par la famille, sans *purohit*, comme c'est généralement le cas aussi pour les Bāhun-Chetri. Il semble donc qu'avant son initiation, le jeune Jangam soit assimilé aux membres des hautes castes népalaises, dont il conserve la pratique religieuse s'il n'a pas le statut suffisant pour devenir pur Jangam.

L'initiation est appelée *bartoman* ou *bratabandha* comme le *saṁskār* qui fait de tous les garçons des *varṇa* supérieurs des « deux-fois nés », mais il s'agit néanmoins d'une cérémonie purement Jangam, dont le brahmane est exclu[3]. Le jeune garçon est initié par un *guru* Jangam.

(1) Sur les rites des hautes castes népalaises, voir V. Bouillier (1979 : chap. III, 80-170) et H. Bista (1979 : 130-178).

(2) Cf. Crooke (1975 : III, 18), Russell et Lal (1975 : III, 222) (le *liṅga* serait attaché quelques instants au cou du bébé et donné à la mère), Sadasivaiah (1967 : 104-107, qui situe le *lingadharana* le jour même de la naissance donc avant le *namakarana*), Parvathamma (1971 : 96-98) et Nandimath (1979 : 40-41).

(3) Il semblerait que chez les Liṅgāyat l'initiation ne soit pas toujours distinguée de la cérémonie de remise du liṅga à la naissance. Parvathamma (1971 : 96-98) parle d'une *dīkṣā* particulière qui serait réservée aux jeunes garçons Jangam. Les auteurs sont peu explicites sur ce sujet, mais on peut penser que la complexité du symbolisme des *aṣṭāvarana*, des huit emblèmes de la foi viraśaïvite (*guru, liṅga, jangama, pādodaka, prasāda, vibhuti, rudrākṣa,*

C'était traditionnellement le chef du monastère de Bhaktapur qui officiait en tant que maître spirituel de toute la communauté. De nos jours, le rôle est plus souvent tenu par le père ou le frère aîné, et cette tendance ne peut que s'accentuer, puisque Sumitra, la nouvelle *mahant*, doit déléguer ses fonctions rituelles à un *pujāri*.

L'initiation a lieu un jour auspicieux, autrefois à Bhaktapur, dans le temple de la cour centrale, Viseśvar Mahādev, ou bien dans l'*āgama* auprès de l'autel de Bhagavatī. Si l'initiation a lieu dans la maison du jeune garçon, un autel improvisé est érigé, avec en son centre un *kalas* dans lequel l'officiant Jangam « installe » par ses invocations la déesse Bhagavatī.

Le futur initié, âgé de 12-14 ans, se purifie par un bain. Il a ensuite les ongles coupés et la tête rasée (à l'exception de la mèche *ṭupi*) par un *Nau*, barbier Newar. Il revêt un vêtement pur, un *dhoti* blanc.

La cérémonie se déroule très simplement et ne dépasse guère le cadre familial. Elle commence par une invocation aux dieux, avant tout à Śiva, mais aussi à Ganeś et Bhagavatī, avec lecture des hymnes Rudri, suivie d'offrandes d'encens, de riz, de vermillon, de camphre et des friandises traditionnelles des *bartoman*, les *kasār*.

Vient alors le moment de l'initiation proprement dite : le guru prononce trois fois, à l'oreille droite de son disciple, le *mantra* Jangam (et Liṅgāyat en général), le *Sivapañcākśarī*, le *mantra* de Śiva aux cinq syllabes : « *Namaḥ Sivāya* ». Il lui passe ensuite autour du cou le cordon sacrificiel teint en jaune safran (couleur auspicieuse) et y attache le petit *liṅga* d'argent, l'*iṣṭaliṅga*, signe d'appartenance et unique objet de la dévotion du futur Jangam. Le guru marque ensuite le front de son disciple du signe de Śiva, le *tripunḍra*, trois traits horizontaux tracés avec la cendre la plus pure, celle que l'on obtient par la combustion d'une bouse de vache recueillie avant qu'elle ne touche le sol, au maṭh de Bhaktapur la nuit de Śivarātrī.

L'initié s'incline ensuite devant son guru et lui remet une *dakṣinā*, honoraires sacrificiels. Il fait de même à tous les hommes de sa famille, marquant par là leur égalité profonde, l'aptitude commune à tous les Jangam d'être guru.

Il doit, dans les jours qui suivent, faire un pèlerinage aux temples du *maṭh* de Bhaktapur, au temple d'Indreśvar Mahādev de Panauti et à celui de Dhaneśvar.

Cette cérémonie est un tout complexe qui mêle des éléments purement Liṅgāyat — remise du *liṅga*, spécificité du *mantra*, *guru* sectaire sans brahmane —, des éléments hindous orthodoxes — les dates auspicieuses, le déroulement des rites, le cordon sacrificiel, le *ṭupi* —, et des symboles sivaïtes, qu'on retrouve dans les rites d'initiation des castes issues des renonçants Sannyāsi — le *tripunḍra*. Remarquons, toutefois, en comparaison avec ces castes, la quasi-absence chez les Jangam d'éléments ascétiques.

mantra ; à ce sujet voir NANDIMATH, 1979 : chap. III, et SADASIVAIAH, 1967 : 26-30) auxquels doit être initié le jeune Liṅgāyat lors de la *dīkṣā*, exige que celle-ci soit donnée à un certain âge. Les Jangam népalais ne font pas référence nommément aux *aṣṭāvarana*.

Le mariage se déroule exactement comme celui des hautes castes népalaises. Les Liṅgāyat ne semblent d'ailleurs pas avoir beaucoup innové en ce domaine[1]; ils ont simplement remplacé le feu sacrificiel par un *kalas*, substitution que ne font pas les Jangam népalais. La cérémonie nécessite donc la présence d'un Brahmane.

Toutefois un *guru* Jangam est également présent puisque c'est lors du mariage que les femmes sont initiées. Elles peuvent recevoir *mantra* et *liṅga* du *mahant* de Bhaktapur, mais le plus souvent leur initiation, célébrée par leur beau-père, marque la fin de la série des rites qui se déroule dans la maison du garçon. Que l'épouse soit d'origine Jangam ou Brahmane, elle est désormais considérée comme pure Jangam.

Les rites funéraires sont identiques pour les hommes et pour les femmes. Bien spécifiques des Jangam népalais, ils en montrent aussi la position ambiguë.

Comme tous les Liṅgāyat, les Jangam ne croient pas à la réincarnation, ni à l'au-delà tel que se le représentent les hautes castes. Pour eux la mort consacre l'union de l'âme individuelle du dévot et de Śiva. Il n'y a donc aucune raison d'y voir une source d'impureté. C'est un retour au divin qui, théoriquement, n'implique ni rites élaborés, ni deuil, ni commémorations. Les Liṅgāyat sont enterrés et non pas brûlés[2]; nul besoin en effet de faire passer par le feu purificateur un corps que le contact avec l'*iṣṭaliṅga* rend inaccessible à la souillure. Le *liṅga* de Śiva est le feu (et d'ailleurs est souvent considéré comme le feu sacrificiel dans de nombreux rites). Cette pratique de l'enterrement est générale chez les ascètes. Leur corps, devenu autel du sacrifice connaît la purification du feu intérieur[3] et la mort n'est pour eux que l'entrée en *samādhi*, l'extase de la fusion avec le divin, de la délivrance. Les Liṅgāyat ont repris ces notions à la tradition du renoncement et les ont appliquées à l'ensemble de leurs sectateurs, moines et laïcs, ascètes ou maîtres de maison.

Si les Jangam népalais ont conservé ces croyances fondamentales, ils en ont abandonné les conséquences pratiques et chez eux les cérémonies de deuil et de purification ont repris toute leur importance, à l'instar de leurs voisins Bāhun, Chetri ou Newar.

La mort est généralement annoncée. Le *baidya*, médecin local pratiquant plus ou moins la médecine ayurvédique, prévoit, lorsqu'on l'appelle au chevet d'un agonisant, l'heure probable de sa mort. L'important est alors d'éviter qu'elle ne se produise dans la maison ou, à plus forte raison, dans un *maṭh*. Les dieux pourraient être souillés par le cadavre (première contradiction avec les principes Liṅgāyat). Il faudrait néeessairement faire sortir le corps par une autre issue que la porte, donc percer un trou dans le mur.

(1) Sur le mariage chez les Liṅgāyat, voir THURSTON, 1909 : IV, 274-277, EINTHOVEN, VIII, 73-74, SADASIVAIAH, 1967 : 106-108, PARVATHAMMA, 1971 : 100, NANDIMATH : 1979 : 44-48.

(2) Voir la description des rites funéraires Liṅgāyat dans CROOKE, 1975 : III, 20, THURSTON, 1909 : IV, 285-286, PARVATHAMMA, 1971 : 100-101, NANDIMATH, 1979 : 49-51.

(3) Sur la « cuisson » intérieure du Sannyāsi, voir C. MALAMOUD, « Cuire le Monde », *Puruṣārtha*, 1975 : 113.

Le mourant est donc rapidement transporté au bord du fleuve où aura lieu l'enterrement. Il s'agit soit du cours d'eau le plus proche du village, soit des rives *(ghāṭ)* de la Bagmati à Paśupatināth (ce qui fut le cas pour le *mahanl* de Bhaktapur, en 1979). Le mourant est alors allongé sur une des dalles en pente, perpendiculaire à la rivière, les pieds dans l'eau. Tous les membres de sa famille lui versent quelques gouttes d'eau dans la bouche et restent auprès de lui, à attendre sa mort.

Le fils aîné, deuilleur principal, fait un don de 8 *ana* (8 × 4 *paisā*), don symbolique censé aider l'âme du mort à traverser le fleuve Vaitarani qui le sépare du royaume des morts. Ce don est fait aux pécheurs-balayeurs *Poḍe*, qui jouent un rôle dans les funérailles Newar comme destinataires des offrandes[1]. Un autre don symbolique d'une vache, un *godān*, est fait aux Brahmanes des *ghāṭ*. L'influence des rites Indo-népalais (et de l'hindouisme classique) et Newar est ici nette. C'est une des seules fois, durant les rites funéraires, où les Jangam ont besoin des services rituels des Brahmanes.

Après la mort, les assistants fabriquent une échelle de bambou pour transporter le mort jusqu'au lieu où il sera enterré. Ce cimetière est au bord du fleuve, généralement sur la rive opposée à celle où ont lieu les crémations. A Paśupatināth, c'est une vaste étendue qui, sur le flanc de la colline de Mṛgasthalī, regroupe toutes les tombes des ascètes et des gens de caste Sannyāsi.

Si le mort ne doit être porté que par ses proches, ou par des gens de haute caste, la tombe est creusée par tous les assistants sans restriction.

Le mort est alors revêtu d'un *dhoti* orange (la couleur des renonçants sivaïtes) ou, pour une femme d'un *sari* rouge si son mari est vivant et blanc s'il est mort; il est assis dans la fosse en position de méditation, les jambes croisées, les mains jointes sur son giron, le visage face au nord. Son fils lui pose dans les mains l'*iṣṭaliṅga*, le *liṅga* qu'il avait reçu à son initiation et jamais cessé de porter depuis. Il lui passe autour du cou un chapelet de graines de *rudrākṣa*, et trace sur son front les trois traits de cendre du *tripuṇḍra*. Il place ensuite dans la bouche du mort une mèche trempée dans l'huile et l'allume, il fait brûler dans la fosse de l'encens et du camphre.

Le fils jette ensuite dans la tombe une poignée de sel[2], puis une poignée de terre, suivi en cela par tous les assistants. La fosse est comblée et surmontée par un entassement de pierres provisoire. Plus tard, on construira un monument *(cihān)*, petit temple, *liṅga* ou stèle, selon l'importance du défunt.

Les assistants vont tous se purifier dans la rivière. Fils et frères se rasent la tête. Tous changent leur cordon sacré.

(1) A propos du rôle rituel des Poḍe, voir G. Toffin, V. Barré, L. et P. Berger, « La maison des Pode, caste de Pêcheurs-Balayeurs néwar », *in L'Homme et la Maison en Himalaya*, 1981 : 135-146.

(2) Le sel est un élément indispensable des enterrements des ascètes. Est-il employé comme un conservateur, constitue-t-il l'offrande par excellence ou est-il un symbole de pureté (dont par exemple doivent s'abstenir les personnes *juṭho* c'est-à-dire contaminées par l'impureté funéraire commune) ?

Les cérémonies de deuil durent 12 jours. Elles ont souvent lieu à l'endroit même de l'enterrement, à Paśupatināth par exemple où existent des abris à cet effet. On évite ainsi que le monastère ne soit souillé. Aucune *pujā* n'est célébrée pendant les douze jours de deuil, ni dans les maisons ou les monastères, ni dans les temples que desservent les Jangam proches parents du mort.

Si les rites de deuil sont célébrés au domicile du défunt, les deuilleurs, en règle générale les fils, s'installent le plus près possible du sol, au rez-de-chaussée (donc dans la cuisine des maisons de style Bāhun-Chetri, dans l'étable des maisons de style Newar), sur de la paille. Ils ne portent que des vêtements purs, c'est-à-dire blancs, en coton, sans coutures, sans rien en cuir (ceci pendant un an). Le premier jour, ils s'abstiennent de toute nourriture et ne font, pendant les jours suivants, qu'un repas par jour, de riz et de ghee, sans sel, qu'ils cuisent eux-mêmes.

Ces prescriptions sont en usage chez les Bāhun-Chetri mais c'est un des seuls points communs avec les rites des Jangam. Chez ces derniers, en revanche, aucun Brahmane ne mène le deuil. Ils lisent eux-mêmes les textes, des hymnes Rudri, et font les offrandes funéraires; celles-ci sont bien différentes des usages orthodoxes puisque les Jangam se contentent de faire des libations d'eau pure sur la tombe, pendant dix jours. Ils n'offrent donc pas de *piṇḍa*, cette balle de riz qui, dans la tradition brahmanique, est l'offrande funéraire par excellence, au point que son partage définit une catégorie de parenté, celle des *sapiṇḍa*[1]. L'offrande de *piṇḍa* est liée à l'élaboration d'un corps subtil avec lequel le défunt affronte l'au-delà; les Jangam sont donc ici, dans leurs attitudes rituelles, cohérents avec leurs croyances sur la mort.

Le 11e jour intervient pour la première fois un brahmane, *purohit* occasionnel. Il vient distribuer aux deuilleurs de l'urine de vache, la substance qui purifie des pollutions corporelles. La famille du défunt prépare toutes sortes de nourritures qu'elle apporte sur la tombe. Celles-ci seront prises ensuite par des membres de la caste des Pécheurs-Balayeurs Poḍe.

Le 12e jour marque la fin des cérémonies de deuil. Les vêtements portés pendant les douze jours sont donnés au barbier et remplacés par ceux qu'a apporté le *māmā*, le frère de la mère, du deuilleur principal. Les cordons sacrés sont de nouveau changés. Un grand festin réunit tous ceux qui ont accompagné le cortège funéraire, les *malāmī*. Enfin, tous les vêtements du mort, tous les objets qui lui ont appartenu sont donnés au prêtre domestique brahmane.

Les cérémonies commémoratives mensuelles *(māsik)* et annuelles *(śrāddha)* sont également célébrées par les Jangam, mais sans *purohit* et sans offrande de *piṇḍa*. Ils font un *tarpan*, libation d'eau, soit au lieu de sépulture, soit au temple du village du mort, soit encore dans sa maison s'il ne s'y trouve alors aucune source d'impureté.

(1) Sur la catégorie de *sapiṇḍa*, voir L. Dumont, 1980 : 15-37. Remarquons que les Jangam, dans leurs rites de deuil, ignorent le *sapiṇḍikaraṇ*, rite par lequel le défunt est agrégé à la communauté de ses ancêtres.

On voit donc que le Brahmane n'intervient que dans ce qui est emprunté à la tradition non-liṅgāyat. Il est celui qui purifie, qui débarrasse d'une souillure étrangère aux conceptions philosophiques Liṅgāyat.

2.5.5. *L'impureté.*

S'il y a un trait sur lequel s'accordent tous les auteurs, par ailleurs bien divergents, c'est la disparition, ou au moins l'atténuation, chez les Liṅgāyat, des interdits liés à la pollution. Pour certains, ce dédain des *pañcasutak*[1] apparaît comme le corollaire d'une idéologie révolutionnaire, anti-brahmanique, contestratrice de l'ordre des castes (par ex. : PARVATHAMMA, 1972 : 7; SADASIVAIAH, 1967 : 44-45); pour d'autres, c'est la conséquence de l'extension à l'ensemble d'une communauté d'une idéologie du renoncement qui transcende l'opposition pureté-impureté (DUMONT, 1966 : 241). Or cet aspect a complètement disparu chez les Jangam népalais. Nous avons vu que dans l'histoire du Liṅgāyatisme ont vite réapparu les distinctions de caste, les inégalités selon l'origine. A plus forte raison, les Jangam népalais, immergés dans une société hindoue orthodoxe avec laquelle les contacts sont nécessaires et permanents, dans laquelle ils doivent obtenir des épouses et donner leurs filles, ne peuvent pas échapper aux règles fondamentales qui y président aux relations entre groupes sociaux...

Il n'est pas imaginable dans ce contexte qu'un Jangam puisse toucher son voisin Bāhun le jour où il a enterré son père; s'il ne croit pas être pollué, les autres le jugent tel. L'ostracisme et le risque d'être placé tout en bas de l'échelle sociale l'obligeront à se conformer aux normes de la société dominante.

La naissance et la mort sont donc soumis, chez les Jangam comme chez les Bāhun-Chetri, à des périodes d'impureté (*juṭho*, ou *sutak* pour l'impureté liée à la naissance plus précisément), dont la durée varie avec le degré de parenté.

L'impureté de naissance s'atténue graduellement au fil des jours. Jusqu'au *nwāran*, la cérémonie du don du nom, la mère reste confinée dans la pièce où elle a accouché. Après le *nwāran* et jusqu'au 21e jour, elle est en partie purifiée; elle peut aller et venir mais n'a le droit ni de cuisiner pour sa famille, ni même de toucher l'eau. Enfin pendant un mois, elle doit s'abstenir de tout contact avec la divinité; elle n'assiste pas aux *pujā*, elle ne reçoit pas de *prasād*.

Cette impureté touche également les membres de la lignée qui, en deçà de trois générations, doivent observer une période de *sutak* de dix jours (ils ne peuvent offrir à quiconque eau ou nourriture sous peine de les polluer, ils ne célèbrent pas de *pujā*).

L'impureté qu'entraîne la mort varie selon la proximité du lien de parenté, et selon la personne même du mort (homme, femme, enfant, statut de l'épouse); la mort d'un enfant avant son initiation ne cause qu'une pollution réduite qui dure, pour les parents, de un à dix jours selon l'âge du mort.

(1) L'impureté créée par la naissance, la mort, la menstruation, la salive et le contact avec les castes inférieures.

La durée maximale de *juṭho* touche le fils aîné à la mort de son père ou de sa mère. Pendant un an, il s'habille de blanc et ne participe à aucune *pujā*.

La durée normale est, à la mort d'un homme, de treize jours pour tous ses fils, ses frères, les membres de sa lignée dans un intervalle de trois générations, et de dix jours jusqu'à la huitième.

La mort d'un allié est suivie de cinq jours de *juṭho* s'il s'agit d'un homme, de trois jours s'il s'agit d'une femme. Les hommes n'observent que trois jours de deuil à la mort d'une sœur : par son mariage, celle-ci appartient, ou appartiendra, à une autre lignée.

Ce sont là, grosso modo, les prescriptions ordinaires dans les hautes castes népalaises (cf. HÖFER, 1979 : chap. IV). Ajoutons que les femmes Jangam respectent également les interdits de la période menstruelle, contrairement aux principes Liṅgāyat[1]. Comme les femmes Bāhun ou Chetri, elles sont dites «intouchables», *nacuni*, pendant trois jours. Le quatrième jour, après un bain complet, elles peuvent reprendre leurs activités et cuisiner de nouveau pour leur famille. Curieusement, les femmes Jangam retirent pendant ces trois jours leur *liṅga* et le cachent sous leur oreiller; pourtant elles le gardent au moment de l'accouchement et dans la période de *sutak*.

3. RÉCAPITULATION.

Les Jangam nous présentent une image tout à fait complexe, mêlant des caractères généralement considérés comme exclusifs. Ils semblent être une sorte de «patchwork» d'emprunts à toutes les traditions, comme s'ils avaient gardé les traces de toutes les influences auxquelles ils ont été soumis. Et pourtant ils forment une entité originale. En quatre siècles, ils n'ont pas été assimilés, ils ont réussi à rester un groupe culturellement différencié et, somme toute, relativement cohérent.

3.1. *Les Jangam Népalais et la tradition Liṅgayat.*

Les Jangam Népalais ne se réclament pas d'une tradition ancienne. Ils sont fiers de leur identité, se disent directement issus de Śiva lui-même, ancêtres de tous les autres hommes, mais ces affirmations restent à un niveau très superficiel. Ils n'ont pas conscience d'appartenir à une secte historiquement datée, géographiquement située. Le nom même de Basava, le fondateur, n'éveille chez eux aucun écho. Ils se savent venus autrefois de l'Inde mais ignorent l'importance actuelle de la secte, au Mysore par exemple où elle fait de nombreuses recrues. Leur seul lien est avec Bénarès, où réside le *Jagadguru*, théoriquement le supérieur hiérarchique du *mahant* de Bhaktapur, — et encore ce lien est-il assez distendu —, mais les ramifications de l'organisation de la secte leur restent inconnues.

(1) Sur la non-observance par les Liṅgāyat des périodes d'impureté menstruelle, voir DUBOIS, 1968 : 116, BHANDARKAR, 1965 : 138, VENUGOPAL, 1977 : 235 et PARVATHAMMA, 1971 : 24.

Certes leur isolement géographique explique cette ignorance, mais une telle autonomie est étonnante dans une secte à l'organisation très structurée : emboîtement hiérarchisé des monastères, existence d'un corps de «surveillants» Jangama, chargés de voir si les principes de la secte sont respectés (sans doute ne sont-ils jamais venus au Népal...).

Il n'est pas question de développer ici en détail la philosophie, la doctrine, l'organisation de la secte Vīraśaiva, mais simplement de replacer les Jangam népalais dans le contexte religieux qui a servi de point de départ à leur évolution.

On a pu s'en rendre compte, les informations sur les Liṅgāyat sont contradictoires, reflet sans doute d'une situation elle-même peu cohérente. Il semble cependant que la secte témoigne d'une croissante brahmanisation depuis son origine, d'une réintégration des principes de la société hindoue orthodoxe, hiérarchisée en castes. De cette évolution témoignent aussi les Jangam Népalais.

Ces derniers sont fidèles à la caractéristique fondamentale du Vīraśaivisme : la dévotion à Śiva, en particulier sous la forme de l'*iṣṭaliṅga*, le petit *liṅga* portable que reçoit chaque disciple à son initiation. Ce *liṅga* rend le dévot totalement pur; aucune souillure ne peut l'atteindre; la notion même d'impureté disparaît. Cette conclusion, les Jangam népalais ne la tirent pas. Ils se placent dans une position tout à fait étrangère à la secte en observant tous les interdits liés aux pollutions corporelles.

Toutefois, si les Liṅgāyat prônent l'égalité de tous les dévots, ils ne méconnaissent pas la distinction pureté/impureté appliquée aux non-Liṅgāyat. Globalement, la secte est pure par opposition aux gens de caste et aucune commensalité n'est possible. De plus le critère de pureté tel qu'il structure le système des castes se réintroduit insidieusement dans la secte : la caste d'origine du converti joue sur son statut dans la secte et un intouchable n'est certainement pas admis au même niveau qu'un brahmane[1]. Les Jangam népalais ont poussé cette attitude à l'extrême en refusant l'initiation, donc le droit d'être Liṅgāyat, à tous les non-Brahmanes, ou même à ceux dont un des parents était d'une caste inférieure à celle des Brahmanes. Cet ostracisme paradoxal dans un mouvement sectaire est la conséquence du statut particulier dont jouissent parmi les Liṅgāyat, les Jangama.

Dans la secte Liṅgāyat, malgré l'affirmation de l'égalité de tous, de l'accès identique à Śiva, les Jangama ont monopolisé les fonctions religieuses. Si l'accès à la prêtrise ou au renoncement, donc à l'état de Jangama, était en principe ouvert à tous, il s'est par la suite constitué une caste de prêtres ou moines, de spécialistes religieux reprenant l'essentiel

(1) Thurston (1909 : IV, 249 et 267) remarque une différenciation dans la secte selon la caste d'origine du converti et l'ancienneté de sa conversion. Pour Einthoven (VIII, 72), ceux qui proviennent de castes impures n'ont pas droit à l'initiation. Sadasivaiah (1967 : 168 et 177) note qu'il existe avant l'initiation des périodes probatoires différentes selon les castes d'origine et que, pour que l'initiation soit conférée, il faut que tous les Liṅgāyat s'engagent à accepter la nourriture des mains du converti (ce qui aurait tendance à exclure les castes impures).

des fonctions des Brahmanes. Certains Jangama peuvent faire vœu de célibat et d'errance, constituant en quelque sorte les renonçants de la secte. Les autres sont prêtres domestiques pour leurs voisins Liṅgāyat, maîtres spirituels, surveillants; installés dans les villages, leur maison est un *maṭh*, monastère, inclus dans un réseau de dépendance hiérarchisé, « branch-maṭh » d'un monastère central où réside le *maṭhadhipati*. Celui-ci a la haute main sur tous les Jangama qui dépendent de lui. Il serait théoriquement célibataire, quoique les sources d'information divergent sur ce point. Ce chef de monastère peut être choisi parmi les disciples d'un chef défunt ou bien hériter sa fonction de son père (si le mariage est autorisé) ou de son oncle.

Cette structure est bien celle que l'on retrouve chez les Jangam népalais, avec la différence que les Jangam étant les seuls représentants de la secte, ils n'officient que pour eux, ou bien, à titre de desservants de temples, pour les gens de castes indo-népalaises ou Newar. Nous voyons effectivement que partout où sont installés des Jangam existe un *maṭh*, plus ou moins important, sous l'autorité spirituelle (et parfois sous la dépendance matérielle comme à Panauti) du *maṭh* de Bhaktapur, lui-même sous la « suzeraineté » du *maṭh* de Bénarès. Le *mahant* a encore la haute main sur l'organisation intérieure de la communauté, supervise les *maṭh*; c'est lui qui a décidé d'initier un Brahmane comme Jangam et d'en faire le desservant du *maṭh* de Bhalesvar, c'est lui qui effectue ou délègue le droit à l'initiation des jeunes gens et donne les *liṅga* qu'il reçoit de Bénarès. La structure monastique hiérarchisée existe donc encore bien chez les Jangam népalais. Mais il est encore trop tôt pour savoir si elle survivra à la nomination de la jeune Sumitra comme *mahant*. Malgré le titre de Mahant Maharaj dont certains la saluent, elle est rejetée par une grande partie de la communauté.

Le *mahant* a sans doute aussi un certain droit de regard sur le comportement des Jangam, notamment leur respect des interdits alimentaires. Ils sont en effet, selon les principes Liṅgāyat, strictement végétariens et s'abstiennent de toute boisson alcoolique. C'est une condition absolue à l'initiation (d'une épouse par exemple). Cette adhésion au végétarisme est d'autant plus remarquable qu'elle est exceptionnelle au Népal.

Seule l'initiation fait un Liṅgāyat. On ne naît pas membre de plein droit, on devient Liṅgāyat. Les Jangam népalais sont fidèles en cela à l'esprit sectaire : un Jangam non initié n'est plus considéré comme tel. Même s'il porte encore le nom de Jangam, il n'a plus accès aux fonctions religieuses et n'a plus de droit aux services des officiants Jangam. Mais si la naissance ne suffit pas pour être Liṅgāyat, on naît Jangama; de même chez les Népalais, pour pouvoir compter au nombre des purs Jangam, il faut que les deux parents aient été initiés comme tels.

Dans l'importance donnée à l'initiation et aux rites funéraires, les Jangam népalais sont respectueux de la tradition Liṅgāyat. Ils semblent également à peu près fidèles au déroulement du rituel, les cérémonies de deuil, conséquence de la reprise en compte de l'impureté, mises à part. Une exception notable toutefois : on ne m'a jamais mentionné et je n'ai jamais vu vénérer la *pādodaka*, l'eau que le *guru* a touchée de son pied

et qui joue un rôle important dans tous les rites Liṅgāyat. On la donne notamment à boire au mourant. La non-spécificité des autres rites du cycle de vie semble également un caractère Liṅgāyat; rappelons toutefois que, selon certains auteurs (cf. n. 3, p. 132-133), l'initiation, est conférée dans les jours qui suivent la naissance (le *liṅga* étant confié aux parents), et que généralement, surtout dans les rites de mariage, le feu sacrificiel est remplacé par un *kalas*.

Les Jangam népalais ont donc introduit certaines distorsions dans la tradition Liṅgāyat. Ils ont abandonné certaines des croyances, certains des usages qui faisaient son originalité. Ils ont été incités à se conformer au modèle culturel dominant. Mais que sont-ils en fait, comment sont-ils considérés, comment se voient-ils, quelle place ont-ils dans la société népalaise?

3.2. *Les Jangam et le renoncement.*

Incontestablement les Jangam présentent de nombreux traits qui les apparentent aux renonçants sivaïtes.

Nous les voyons habiter des monastères. Dans tous les villages où ils sont présents, la résidence du *pujāri*, à côté du temple, est appelée par les autres villageois *maṭh*, terme qui n'est employé que pour désigner des lieux où vivent des Sannyāsi. Malgré donc leur vie familiale, malgré l'absence de vie communautaire puisque le *maṭh* n'est que la résidence d'une famille, les Jangam sont considérés comme vivant dans un lieu consacré et menant une vie monastique. Ce type de *maṭh* s'apparente d'ailleurs beaucoup à ceux des *grihastha* Sannyāsi, ou Sannyāsi maîtres de maison. Les Jangam ont de plus conservé une structure hiérarchique qui met tous les *maṭh* sous l'autorité de celui de Bénarès, ce qui n'est pas le cas des *maṭh* Sannyāsi, indépendants de toute autre tutelle qu'étatique.

Les Jangam sont desservants de temples sivaïtes, c'est là une fonction qui incombe très souvent aux renonçants Sannyāsi ou Kānphaṭṭa Jogi. Il semble toutefois que les Jangam jouissent de privilèges supérieurs dans la mesure où, dans bon nombre des temples qu'ils desservent, ils sont les seuls à pouvoir pénétrer dans le saint des saints, le *garbhagṛha* où se trouve le *liṅga* de Śiva. Même les Brahmanes restent dans le déambulatoire. Cette exclusion est d'autant plus remarquable dans le cas d'un grand temple comme celui d'Indreśvar à Panauti, lieu de pèlerinage pour tous les Népalais et centre religieux de cette petite ville Newar.

Renonçants, les Jangam le sont plus encore par leur attitude religieuse beaucoup plus individualiste que celle des hommes de caste. L'accent est mis sur la dévotion personnelle, sur les liens qu'entretient chaque dévot avec Śiva. Nul besoin, à la limite, de rites, d'offrandes; le *liṅga* que porte chaque initié est semblable à l'autel du sacrifice, l'offrande, ce sont les hymnes et le *mantra* de Śiva. Comme le renonçant Sannyāsi qui, lors de son initiation, inhale les feux du sacrifice et fait de son corps tout entier le support du divin, le Jangam n'a nul besoin, en principe, d'autre support rituel que lui-même. De fait, mises à part les *pujā* quotidiennes aux

temples qu'ils desservent, les Jangam ne s'embarrassent pas de beaucoup de cérémonies.

Sans feu sacrificiel pour allumer son bûcher, le corps purifié par l'ascèse, sa mort n'étant qu'une apparence, le renonçant est enterré et non pas incinéré. Parvenu au terme du cycle de ses réincarnations, absolument détaché, il entre en *samādhi*, en union extasiée avec le divin. Les Jangam sont ici, et c'est un des points essentiels, en accord total avec l'idéologie du renoncement. Ils ne se croient pas soumis à la loi de la transmigration; l'initiation qui fait d'eux des dévots de Śiva, leur fait transcender le cycle du *karma*. Par la *bhakti*, la dévotion, ils accèdent directement à la délivrance, la mort est pour eux union avec Śiva. En vrais renonçants, ils sont enterrés en position de méditation, revêtus des symboles sivaïtes (*dhoti* safran, collier de *rudrākṣa*, cendres). Toutefois, compromission avec la société environnante, les descendants du mort se soumettent à des rites de purification qu'aucune croyance ne justifie. Les Jangam népalais sont pourtant plus cohérents avec eux-mêmes que les *grihastha* Sannyāsi, renonçants retournés au monde, qui, tout en enterrant leurs morts, font tous les rites post-mortem comme les Brahmanes (Bouillier, 1979 : 136-162). Les Jangam, eux, n'offrent pas de *piṇḍa*, ne « reconstruisent » pas le corps du mort; devenu un avec Śiva, celui-ci n'a nul besoin de corps spirituel et n'emprunte aucun itinéraire compliqué dans l'au-delà.

Valeur du renoncement également, du moins par son origine, même si le précepte a été repris par les Brahmanes, l'*ahiṁsā*, l'absence du désir de tuer, est fondamental chez les Jangam. Ce refus de l'acte meurtrier implique, en plus du végétarisme, le rejet des sacrifices d'animaux, très nombreux au Népal. Ce comportement seul suffit à faire des Jangam, en contexte népalais, des exceptions.

Les Jangam, et les Liṅgāyat en général, vont même plus loin dans l'affirmation de l'individu et la non-conformité aux valeurs de la société, que les renonçants de l'hindouisme orthodoxe. Si l'égalité de tous n'a jamais été vraiment respectée dans la secte, en revanche les droits accordés aux femmes — initiation identique à celle des hommes, port du *janaï* et du *liṅga*, fusion avec Śiva dans la mort — sont des données irréductibles au renoncement hindou en général. Si, chez les Sannyāsi, les femmes ont petit à petit été autorisées à revêtir le vêtement ocre, cela n'a jamais été que dans des ordres ou des sections considérés comme inférieurs (car admettant les Śūdra).

3.3. *Les Jangam et les castes népalaises.*

Tout en épousant nombre des valeurs ascétiques, sous leur couleur sectaire, les Jangam vivent dans une société de castes, qu'elle soit Newar ou indo-népalaise. Et leur comportement, quand il s'agit de relations entre groupes sociaux, adhère parfaitement aux principes de cette société. Les Jangam sont très stricts sur les critères de séparation. Ce qui a sa justification sur le plan sectaire — les Liṅgāyat refusent la nourriture de tout non-Liṅgāyat, même Brahmane, de même qu'ils ne doivent épouser que des femmes initiées à la secte — est transposé en termes de

hiérarchie de castes. Si, disent les Jangam, ils n'acceptent la nourriture d'aucune caste, c'est qu'ils leur sont supérieurs. Et dans la pratique, toutes les castes, sauf les Brahmanes, mangent de la main des Jangam.

Cette revendication d'un statut supérieur conduit les Jangam à adopter les signes extérieurs de ce statut : mèche brahmanique, cordon sacrificiel. De la même manière, ils adoptent les rites du cycle de vie, ou certaines fêtes du calendrier annuel, qui sont ceux des hautes castes indo-népalaises et qui n'impliquent pas de remise en cause de l'adhésion sectaire. Les rites dont la fonction est plus sociale que religieuse (intégration à la famille, au groupe social, alliance) peuvent être pratiqués sans risquer de perdre une identité qui repose avant tout sur des distinctions d'ordre spirituel.

Plus profonde est la modification entraînée par l'adoption des règles relatives à la pureté. Elles contredisent totalement l'idéologie Liṅgāyat, et elles sont néanmoins préalables et indissociables de toute relation avec une société de castes. Il est impossible de se placer à l'intérieur d'une structure fondée sur l'opposition pureté/impureté et de transcender cette opposition. On ne peut l'ignorer qu'en se retirant du jeu social; que des renonçants restent impliqués dans la vie collective, que des sectateurs soient très minoritaires, ils sont contraints d'adopter les règles de base qui président aux relations entre les groupes, sous peine d'être tenus à l'écart, sous peine d'être placés tout en bas de la hiérarchie des castes, d'être considérés comme des Intouchables.

Loin d'être dans ce cas, les Jangam ont réussi à s'intégrer à la société à un niveau très supérieur. Leur adhésion sectaire leur sert même à revendiquer un statut supérieur aux Brahmanes eux-mêmes. Leur végétarisme les rend plus purs que les Brahmanes (népalais) : ils se voient au sommet de la hiérarchie.

3.4. *Les Jangam et le tantrisme.*

La présence chez les Jangam népalais de certains caractères tantriques est indiscutable.

On peut en voir un premier exemple dans le culte de Bhagavatī, dont le sanctuaire est qualifié d'*āgama* par les Jangam de Bhaktapur. Ce culte secret, réservé aux seuls initiés (est-ce une initiation spécifique? Je pense qu'il s'agit plutôt de l'initiation ordinaire des Jangam, réinterprétée en termes de *dīkṣā* tantrique), adressé à une divinité féminine dont l'image est tenue cachée, pourrait suggérer une adhésion à des formes de *pujā* tantriques. Mais peut-être s'agit-il simplement d'une influence de la culture Newar en général sur un culte aux divinités tutélaires *kuldevatā* présentes aussi chez les Indo-népalais. L'hommage rendu aux *pañcakumāri* lors de Dasaĩ est probablement aussi davantage un emprunt aux traditions Newar qu'une adhésion au tantrisme.

La relation privilégiée des Jangam aux *piṭh*, aux sièges de la Déesse, est plus troublante. Comment expliquer que des Jangam, strictement végétariens, abstinents, aient la charge d'officier en des lieux rendus sacrés par la présence de la Déesse, et comment concevoir une Déesse qui se contente d'oblations végétales, de substituts comme la noix de coco

ou la courge, elle dont le culte se marque partout ailleurs par le sang des sacrifices?

Les Jangam, comme les Liṅgāyat en général, ne méconnaissent pas l'importance de la Śakti, de son association nécessaire à Śiva pour assurer la création (Hunashal, 1957 : 4-7; Sadasivaiah, 1967 : 25-26; Nandimath, 1979 : chap. VIII). Comme me le disait le *mahant* de Bhaktapur : le *liṅga* est comme un arbre; sans la fosse où sont ses racines, l'arbre ne tiendrait pas debout; sans la cavité du *yoni*, le *liṅga* ne pourrait pas rester dressé.

Le tantrisme et le vīraśaïvisme ont pu puiser leurs traditions philosophiques à la même source (cf. Bharati, 1965 : 17), mais le tantrisme est avant tout une pratique. Cette pratique paraît difficilement conciliable avec le puritanisme et le refus du ritualisme des Liṅgāyat (Brown, 1840 : 158-160; Weber, 1967 : 304). Au Népal, le végétarisme agressif des Jangam, leur souci de pureté, leur revendication d'un statut supérieur aux Brahmanes eux-mêmes, sont incompatibles avec des formes de culte largement répandues mais considérées néanmoins comme inférieures, réservées à des desservants de moindre statut.

Mais il semble que, avec la présence des Jangam, le culte de Śiva ait pris le pas, dans ces *piṭh*, sur celui de la Déesse. Le *liṅga*, apparu théoriquement pour marquer l'endroit où tomba une partie du corps de la Déesse, est devenu le centre du culte, et le sujet principal des légendes de fondation. Si le *piṭh* est encore mentionné, c'est parce qu'il explique l'apparition du *Śivaliṅga*. La Déesse est toujours présente, mais, devenue avant tout Śakti de Śiva, elle perd sa prééminence et n'est plus nécessairement honorée selon les rites que la tradition tantrique des *piṭh* pouvait laisser attendre. Les Jangam ont alors une fonction compatible avec leur tradition sectaire de dévots de Śiva, d'officiants des cultes sivaïtes.

Remarquons de plus que la situation de ces *piṭh* et leurs légendes de fondation mettent en évidence leur caractère forestier. Il s'agit toujours d'endroits perdus dans la jungle, peuplés de bergers, de Bhoṭe, ou de *jogi*, tous gens extérieurs à la vie ordonnée des villageois. On comprend que les Jangam, personnages ambigus, à la fois dans le monde et renonçants, soient les desservants de ces lieux de pèlerinage où le dévot, par la *bhakti*, transcende sa condition de maître de maison soumis à la loi du *karma* pour atteindre d'un seul coup les bénéfices attribués traditionnellement à des années d'austérités.

3.5. *Les Jangam, une caste sectaire.*

Même si leur place n'est pas vraiment prévue dans la hiérarchie officielle telle qu'elle est définie dans le Code népalais — ils sont rangés dans la catégorie générale des *bheṣ dhāri* —, les Jangam n'en constituent pas moins un groupe irréductible.

On ne saurait les définir comme une sous-caste Brahmane; nous avons vu que tout ce qui les rattache au renoncement s'y opposait. S'ils épousent des femmes Brahmanes, celles-ci doivent, par une cérémonie d'initiation devenir Jangam.

Ce ne sont pas non plus des Chetri. Ils leur sont supérieurs puisque tout mariage avec une Chetri entraîne une perte de statut telle que les descendants n'ont plus droit aux privilèges des Jangam.

Enfin, si on les compare aux autres représentants de la catégorie des *beṣ-dhāri*, en particulier à la caste des Sannyāsi formée de descendants de renonçants sivaïtes, certains traits communs apparaissent. Les deux groupes ont conservé certaines particularités propres à l'ascétisme. Pourtant les Jangam sont bien supérieurs sur le plan de la hiérarchie sociale — le mariage avec une Sannyāsi est une mésalliance —, tout en étant beaucoup plus proches, sur le plan éthique et philosophique, de la tradition ascétique. La différence fondamentale réside en ce que les Jangam, à l'inverse des Sannyāsi, ne sont pas des renonçants déchus. Ces derniers sont, à l'origine, des ascètes qui ont abjuré leurs vœux et tenté de retrouver une place dans le système des castes à un niveau équivalent à leur situation antérieure. La position des Jangam est différente. Ils n'ont pas abandonné le siècle. Ils ont introduit dans la vie sociale des valeurs du renoncement. Ils vivent une synthèse réussie entre vie sociale et renoncement, et ce sont ces valeurs ultra-mondaines mêmes qu'ils professent, qui leur donnent une supériorité dont ils se targuent pour jouir d'une place élevée dans la hiérarchie des castes. Ils forment ainsi une véritable caste sectaire, mais une caste qui fait de l'attachement à certaines valeurs du renoncement, de l'initiation à la secte, des critères de distinction à l'intérieur du système des castes.

BIBLIOGRAPHIE

ALLEN, M., *The Cult of Kumari* (Kathmandu, University Press, 1975).

ATKINSON, E. T., *Religion in the Himalayas* (New Delhi, Cosmo Publications, 1974).

BARRÉ, V., BERGER, P., FEVEILE, L., TOFFIN, G., *Panauti, une ville au Népal* (Paris, Berger-Levrault, 1981).

BEANE, W. C., *Myth, Cult and Symbol in Śākta Hinduism* (Leiden, J. Brill, 1977).

BHANDARKAR, R. G., *Vaiśṇavism, Śaivism and minor Religious Systems* (Strasbourg, K. Trübner, 1913).

BHARATI, A., Pilgrimage in the Indian Tradition, *History of Religions*, III, 1 (1963), 135-167.

— *The Tantric Tradition* (London, Rider and Company, 1965).

BIARDEAU, M., L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation (Paris, Flammarion, Champs, 1981).

— et MALAMOUD, C., *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne* (Paris, P.U.F., 1976).

BISTA, H., *Les changements sociaux en milieu rural dans la vallée de Kathmandu*. Thèse de doctorat de III[e] cycle (Paris, E.H.E.S.S., 1979).

BISTA, K. B., *Le culte du Kuldevata au Népal, en particulier chez certains Kṣatri de la vallée de Kathmandu* (Paris, Éd. Nove, 1971).

BROWN, C. P., Creed, customs and literature of the Jamgams, *Madras Journal*, XI (1840), 143-176.

BOUILLIER, V., L'ascétisme dans le code népalais, *Journal Asiatique* (1978), 133-152.

— *Naître Renonçant. Une caste de Sannyāsi villageois au Népal central* (Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie, 1979).

— Les renonçants du Népal, *L'Ethnographie*, 1 (1979), 105-127.

CHAKRAVARTI, C., *The Tantras, Studies on their Religion and Literature* (Calcutta, Punthi Pustak, 1963).

CHAKRAVARTI, R., *Shakti-Vishistadvaita or the Philosophical Aspect of Virasaivism* (Mysore, Sri Panchacharya Electric Press, 1938).

CLARK, T. W., The Raṇi-Pokri Inscription, Bulletin of the Society of Oriental and African Studies, XX (1957), 167-187.

CROOKE, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces* (Delhi, Cosmo Publications, 1896, 1975).

DASGUPTA, S. N., *A History of Indian Philosophy* (Cambridge, University Press, 1955, 1962).

DUBOIS, Abbé J. A., *Moeurs, Institutions et Cérémonies des Peuples de l'Inde* (Paris, Imprimerie Royale, 1825; trad. angl. *Hindu Manners Customs and Ceremonies*, Oxford, Clarendon Press, 1906, 1968).

DUMONT, L., Marriage in India, the Present State of the Question, II. Marriage and Status, Nayar and Newar, *Contributions to Indian Sociology*, VII (1964), 77-98.

— *Homo Hierarchicus, essai sur le système des castes* (Paris, Gallimard, 1966).

— Dette vis-à-vis des ancêtres et la catégorie de sapiṇḍa, *Puruṣārtha*, La Dette, 4 (1980), 15-38.

ENTHOVEN, R. E., ' Lingayats ', in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII.

FARQUHAR, J. N., *Modern Religious Movements in India* (Delhi, Munshiram Manoharlal, 1967).

FÜRER-HAIMENDORF, C. von, Unity and Diversity in the Chetri Caste of Nepal, *in Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon* (Bombay, Asia Publishing House, 1966), 11-67.

— Status and Interaction among the High Hindu Castes in Nepal, *The Eastern Anthropologist*, XXIV, 1 (1971), 7-24.

GHURYE, G. S., *Indian Sadhus* (Bombay, The Popular Book Depot, 1953).

GONDA, *Les Religions de l'Inde*, t. 2 (Paris, Payot, 1965).

HEESTERMAN, J. C., Brahmin Ritual and Renouncer, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und Ostasiens*, 8 (1964), 1-31.

HÖFER, A., *Caste and State in Nepal* (Innsbrück, Universitätsverlag Wagner, 1979).

HUNASHAL, S. M., *The Veerashaiva Social Philosophy* (Raichur, 1957).

KANE, P. V., *History of Dharmaśāstra* (Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-1962, 5 vol.).

KARVE, I., *Kinship Organization in India* (Bombay, Asia Publishing House, 1953, 1968).

KIRKPATRICK, W., *An Account of the Kingdom of Nepaul* (Delhi, Asian Publication Services, 1975 ; 1re éd. London, W. Miller 1811).

KRAUSE, B., Kinship, hierarchy and equality in north western Nepal, *Contributions to Indian Sociology*, 14, 2 (1980), 169-194.

LÉVI, S., *Le Népal: étude historique d'un royaume hindou* (Paris, Éd. Leroux, 1906-1909, 3 vol.).

LORENZEN, D. N., *The Kāpālikas and Kālāmukhas, two lost Śaivite sects* (Berkeley, University of California Press, 1972).

MAC CORMACK, W., Lingayats as a Sect, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, 1 (1963), 59-71.

MACDONALD, A. W., and VERGATI STAHL, A., *Newar Art* (Warminster, Aris and Phillips, 1979).

MALAMOUD, C., Cuire le Monde, *Puruṣārtha* (1975), 91-135.

— Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique, *Archives Européennes de Sociologie*, XVII (1976), 3-20.

MONIER-WILLIAMS, M., *Brahmanism and Hinduism* (London, John Murray, 1891),

— *A Sanscrit-English Dictionary* (Oxford, The Clarendon Press, 1899).

NANDIMATH, S. C., *A Handbook of Viraśaivism* (Delhi, Motilal Banarsidass, 1942, 1979).

NEPALI, G. S., *The Newars* (Bombay, United Asia Publications, 1965).

PARVATHAMMA, C., *Politics and Religion* (New Delhi, Sterling Publishers, 1971).

— *Sociological Essays on Veerasaivism* (Bombay, Popular Book Depart., 1972).

REGMI, D. R., *Medieval Nepal* (Calcutta, K. L. Mukhopadhyay, 3 vol., 1965-1966).

REGMI, M. C., *Landownership in Nepal* (Berkeley, University of California Press, 1976).

RENOU, L., et FILLIOZAT, J., *L'Inde Classique* (Paris, Payot, t. 1, 1947, t. 2, 1953).

RUSSELL, R.V., and LAL, H., *Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (Delhi, Cosmo Publications, 4 vol., 1916, 1975).

SADASIVAIAH, H. M., *A Comparative Study of two Vīraśaiva Monasteries* (Manasa Gangotri, University of Mysore, 1967).

ŚARMA, J. L., Daśnāmī Sannesī, Jāgam, Vaiṣṇav, *Gorkhapatra* (24 sept. 1977), 9.

SHASTRI, K., *Speeches by Pandit Sri Kashinatta Shastri on Virashaiva Religion* (Mysore, Sree Panchacharya Electric Press, 1931).

SHIVARUDRAPPA, G., Contributions of Veerashaiva Mathas to the Development of Education in Karnatak from 12th to 18th Century A.D., *Journal of Karnatak University*, XI (1975), 126-142.

SINHA, S. and SARASVATI, B., *Ascetics of Kashi* (Varanasi, N. K. Bose Memorial Foundation, 1978).

SIRCAR, D. C., *The Śākta Pīṭhas* (Delhi, Motilal Banarsidass, 1973).

SLUSSER, M., Indreśvar Mahādev, a thirteenth century nepalese shrine, *Artibus Asiae*, XLI, 2/3 (1979).

THURSTON, E., *Castes and Tribes of Southern India* (Madras, Gouvernment Print, 1909).

TOFFIN, G., Analyse structurale d'une fête communale Newar : le *deśjātrā* de Panauti, *L'Homme*, XXII, 3 (1982), 57-89.

TURNER, R. L., *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language* (London, Routledge and Kegan Paul, 1931).

UEBACH, H., *Nepālmāhātmyaṃ des Skandapurāṇaṃ* (München, Wilhelm Fink Verlag, 1970).

VENUGOPAL, C. N., Factors of Anti-Pollution in the Ideology of Lingayat Movement, *Sociological Bulletin*, 26, 2 (1977), 227-241.

— Lingayat Ideology and Monastic Organization, *Eastern Anthropologist*, 33, 4 (1980), 353-365.

WEBER, M., *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism* (New York, Macmillan Publishing Co., 1958).

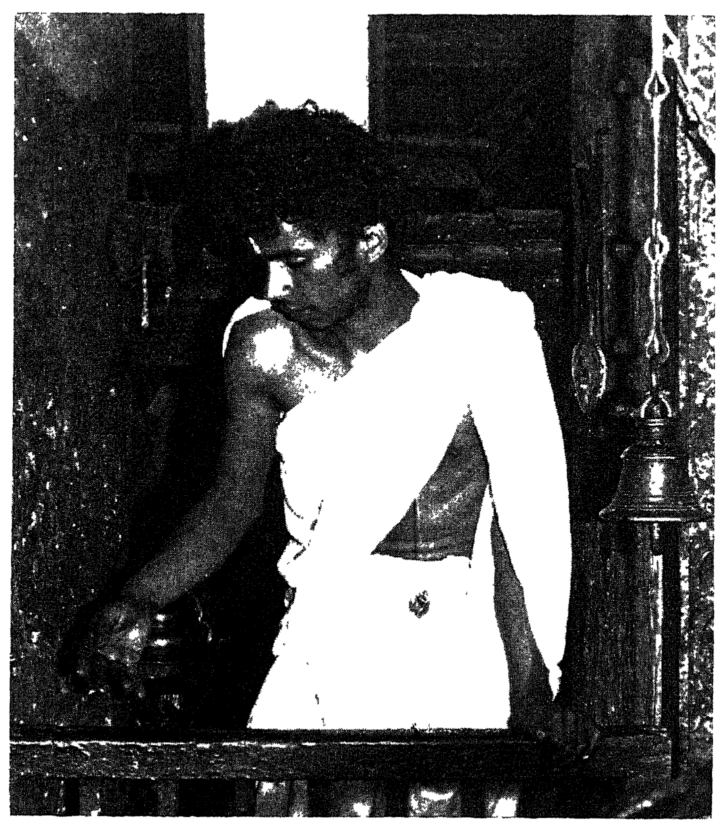


1. Bhaktapur : le pujāri devant le temple de Viseśvar Mahādev.



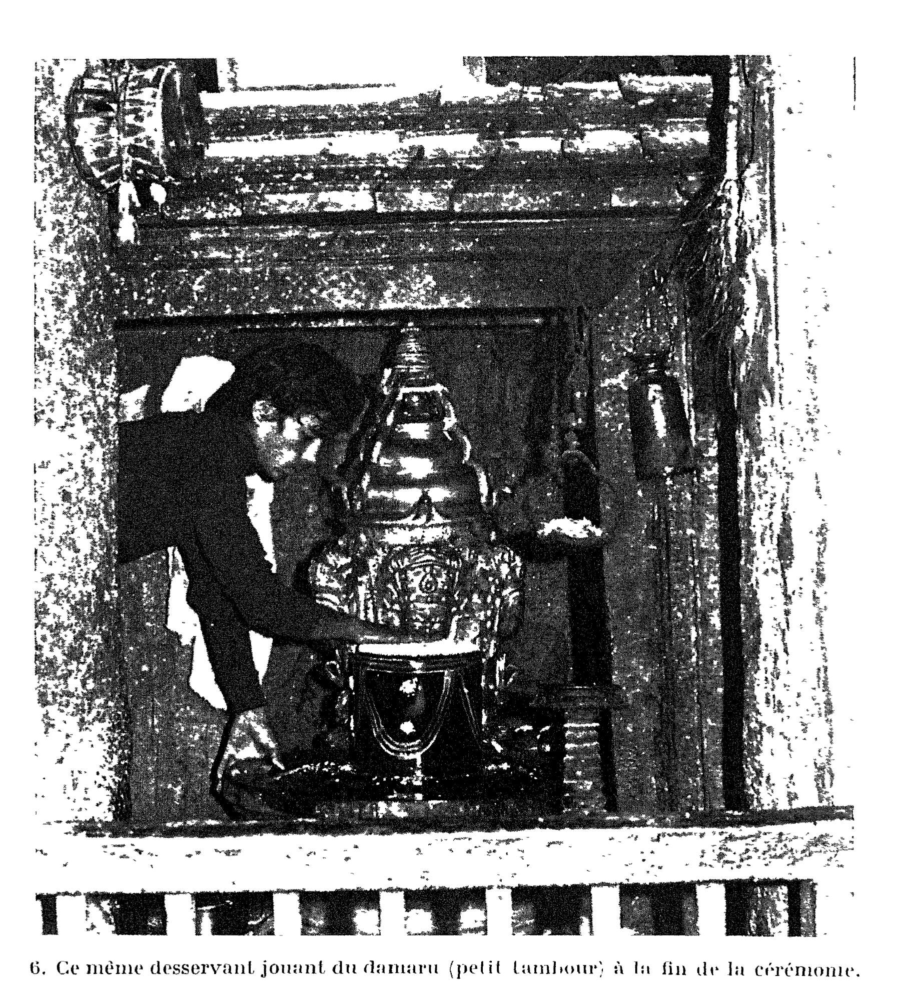
2. La jeune *mahant* Sumitra en vêtements cérémoniels.

3. Pujā du matin dans le monastère de Bhaktapur.

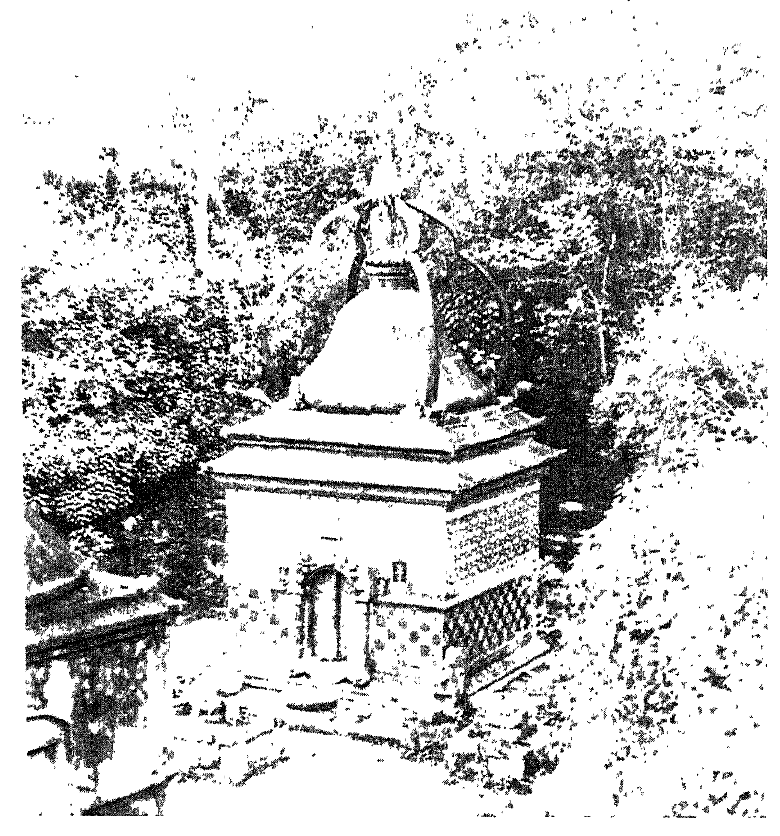


4. Le pujāri du temple d'Indreśvar Mahādev à Panauti : on voit ici le petit liṅga d'argent attaché au cordon sacré que portent tous les Jangam.

5. La pujā au temple d'Indreśvar : le desservant, après avoir ôté la statue de Śiva qui recouvrait le liṅga, décore celui-ci de pâte de santal et de riz.



6. Ce même desservant jouant du damaru (petit tambour) à la fin de la cérémonie.



7. Le temple de Gokhureśvar Mahādev à Dhulikhel.

8. Dhaneśvar : une femme Jangam faisant des offrandes à la statue du taureau Nandi devant le temple de Śiva.

TIBETICA ANTIQUA* I

PAR

R. A. STEIN

Professeur honoraire au Collège de France

LES DEUX VOCABULAIRES DES TRADUCTIONS INDO-TIBÉTAINE ET SINO-TIBÉTAINE DANS LES MANUSCRITS DE TOUEN-HOUANG*

I. Tout le monde connaît la grande activité de traduction de textes bouddhiques effectuée par des moines indiens et des traducteurs tibétains avant et après ca. 800 A.D. On sait aussi que cette activité a été réglementée par un « édit » du roi Khri-lde sroṅ-bcan (798 ou 804-815) datant de 814. Il visait à uniformiser le vocabulaire tibétain servant à traduire la terminologie indienne et à l'imposer comme unique modèle. Dans cet « édit », ce vocabulaire est peut-être appelé « nouveau » (*skad gsar bčad* ; cf. n. 1, 12). Il fut codifié dans un glossaire dans lequel les termes techniques et les noms propres furent classés par matières dans un ordre plus ou moins « logique » (sauf une série de verbes et de noms communs ajoutés pêle-mêle à la fin). C'est le « dictionnaire » sanscrit-tibétain *Mahāvyutpatti* (désormais Mhvy) dont se sont servis et auquel se sont conformés tous les traducteurs contemporains (tels que Ye-çes sde, dPal-brcegs et Čhos-grub, *alias* Fa-tch'eng) et postérieurs (tous ? ou la plupart, la vérification reste à faire), ainsi que tous les bouddhologues modernes. Ce « dictionnaire » fut complété par une sorte de commentaire dans lequel on explique un certain nombre de termes (pas tous) par des étymologies pseudo-savantes qui montrent comment les traducteurs ont analysé les mots et les noms sanscrits et comment ou pourquoi ils ont choisi la traduction tibétaine « nouvelle ». C'est le

(*) Sous ce titre collectif l'auteur espère publier une série d'articles ou de notes sur des problèmes posés par les documents anciens (manuscrits de Touen-houang, inscriptions, etc.) relatifs au Tibet ancien (jusqu'à ca. 1000 A.D.) et à ses voisins.

(*) On trouvera les caractères chinois à la fin. Les mots isolés sont classés dans l'ordre alphabétique de la transcription française. Les phrases sont numérotées, et ces numéros sont placés entre crochets dans le texte. Pour les auteurs cités en abrégé voir la bibliographie, et pour les ouvrages cités voir les notices bibliographiques, à la fin.

sGra-sbyor (*bam-po gñis-pa*, en deux rouleaux ; *Madhyavyutpatti*, Tanjur de Peking, éd. japonaise, vol. 144, nº 5833)[1].

A la même époque, le (ou les) roi(s), fervent(s) protecteur(s) du bouddhisme a (ont) ordonné un recensement général de tous les textes traduits jusque-là, activité de collection qui a abouti à trois catalogues nommés d'après les palais dans lesquels ils furent compilés (ou bien où se trouvaient les collections ?), lDan-dkar, Phan-thaṅ et Ćhims-phu. Seul le premier est conservé dans le Tanjur. Il date de 812 (selon Tucci) ou, plus probablement, de 824 (selon Yamaguchi Zuihō)[2]. Mais Bu-ston (1290-1364) avait encore à sa disposition les deux autres, et il les cite[3]. Qu'il s'agisse d'un vocabulaire nouveau *(skad-gsar)* imposé par un édit ou d'une « décision nouvelle » (« finale ») relative au vocabulaire *(gsar bčad* ; *sar čhad)*, cette décision implique qu'il y avait alors un (ou plusieurs) vocabulaire(s) divergent(s). Kimura Ryūtoku[4] a pensé, avec raison, qu'il n'a pas pu être créé *ex nihilo*, brusquement, sur décision du roi. Il a dû exister avant cet édit (814). Kimura et d'autres savants japonais avant lui (Ueyama, etc.) parlent ainsi de « traductions nouvelles » *(sin yi)* et « anciennes » *(kieou yi)*. Ils les relient surtout à la différence avec les traductions faites à partir du chinois dont nous parlerons longuement (cf. n. 5). On peut penser que les traductions faites à partir du sanscrit avant 814 comportaient *aussi* des différences de vocabulaire avec celui qui a été codifié par l'édit (cf. Simonsson). En effet, de nombreux colophons de traductions de textes sanscrits, dues à des maîtres indiens et à leurs collaborateurs tibétains,

(1) Simonsson, 1957, avec les comptes rendus de G. Uray (Acta Orientalia, VIII, 3) et De Jong (Indo-Iranian J.; III, 3, 1959). Yamaguchi (1979) a repris la discussion concernant les deux ouvrages. Selon lui, il ne faut pas parler d'édit, ni de « traduction nouvelle » *(skad-gsar)*, mais de « décision ultime » (établissement définitif : *sar-bčad* = *char-bčad*) du vocabulaire (cf. n. 12). Je continuerai cependant ici à appeler la décision un édit puisque le roi l'a approuvée, et les traductions « nouvelles » parce que la tradition les désigne ainsi. Simonsson a minutieusement comparé des passages de certains *sūtra* dans leurs versions du Kanjur et dans différents manuscrits anciens (de Khotan et de Touen-houang). Il a surtout retenu les différences de grammaire, de prosodie et d'orthographe, mais il a aussi noté quelques différences de vocabulaire (p. 70, *paryāya* régulièrement traduit par *gžuṅ* dans les mss anciens alors que la traduction « nouvelle » (Mhvy) est *rnam-graṅs* ; p. 105-106, les dieux *ābhāsvara* = *kun-snaṅ daṅ-ba* dans les mss anciens, mais *'od-gsal (lha)* dans Mhvy). J'ai vérifié que le vocabulaire est presque toujours identique dans les deux cas (p. ex. *sūtra* = *mdo(-sde)*). Mais j'ai encore trouvé quelques exemples de différences. P. 28, *tīrthika* : *mur-'dug* « ancien » vs *mu-stegs* ; p. 59, 65 : *bhūta* et *abhūta* (Mhvy 2621 : « véritable »), *bden, myi-bden* « ancien » vs *yaṅ-dag (min)* ; p. 82, « bien, bien » : *dge'o* « ancien » vs *legs-so* ; p. 89, « autrefois » : *sṅun-čhad* vs *sṅon-čhad* ; p. 202-203, *śāstra* : *gcug-lag* vs *bstan-bčos*.

(2) Lalou, 1953, p. 3 ; Yamaguchi, 1978, p. 19.

(3) Les traductions « nouvelles » n'ont pas éliminé les « anciennes ». Ces dernières ne sont pas restées cachées dans la grotte de Touen-houang. Quelques-unes ont été incorporées dans le Kanjur et le Tanjur. Des exemplaires de ces textes ont dû exister au Tibet (ce qui vaut aussi pour les textes anciens cités par dPa'o gCug-lag phreṅ-ba) et étaient encore disponibles au XIIIe et au XIVe siècles. C'est le cas des *sūtra* apocryphes traduits du chinois, avec leur vocabulaire « ancien », tels que le Filet de Brahmā » *(Fan-wang king)*, le « Roi de la Loi » *(Fa-wang king)*, le *Pa-yang king*, le « Samādhi de Vajra » *(Kin-kang san-mei king* ; voir les notices bibliographiques). Sa-skya paṇḍita (1182-1251) et Bu-ston connaissaient encore des traités du Tch'an conservés à Touen-houang et savaient qu'ils avaient été rédigés pour préparer la controverse de bSam-yas (Samten G. Karmay, 1975, p. 153). Cf. n. 5.

(4) Kimura, 1980, p. 453, 460.

affirment que ces traductions ont été arrangées *(bčos)* conformément au vocabulaire « nouveau » fixé par l'édit[5]. Cette révision ne visait donc pas seulement des traductions antérieures de textes *chinois* (bouddhiques) mais aussi des traductions faites à partir de manuscrits indiens d'Asie centrale ou de l'Inde, traductions dont le vocabulaire et le style tibétains n'étaient pas encore fixés *ne varietur*. La majorité des ouvrages inclus dans le Catalogue de lDan-dkar sont traduits d'une langue indienne, mais un certain nombre sont dits « traduits du chinois »[6].

Les savants tibétains n'ont retenu que le côté indien. La théorie de l'auteur du dictionnaire *Li-çi gur-khaṅ* (rédigé en 1536) a été traduite par Taube (1978, p. 173). Voici la périodicisation qu'il propose : 1) à l'époque de Thu-mi Sa-' bo-ra (Thon-mi Saṃbhota) et du roi Khri-sroṅ lde-bcan, premières traductions selon « la première décision royale » *(daṅ-po bkas-bčad kyis)* à savoir le *Buddhāvataṃsaka*, les quatre *āgama* *(luṅ-sde bži*, le *vinaya)*, divers textes (de la section des) *sūtra* et divers *sūtra* de (la section) *Prajñāpāramitā* ; ces ouvrages n'ont pas été édités conformément à la « nouvelle décision » *(gsar-bčad kyis gtan-la ma-phab)*. Suit une liste de mots « anciens » (p. ex. : *le-por* pour « très, beaucoup » ; ce mot est employé dans le *sBa-bžed* ; *rjogs-sho* au lieu de *rjogs-so*, etc.)

(5) De Jong (ici, n. 1) a fait remarquer que ces colophons sont parfois contradictoires et sujets à caution. Il a indiqué trois colophons de textes traduits du chinois selon le catalogue de l'édition de sDe-dge (Schmidt, 1845). 1) *Sadharmarāja-sūtra* (n° 243 = Peking, n° 909 = *Fa-wang king* ; mention : « ne semble pas avoir été arrangé en langue nouvelle ») ; 2) *Āyuḥpatti-yathākāra-paripṛcchā-sūtra* (n° 308 = Pkg n° 974 ; mention : « traduit à l'époque de la première diffusion du bouddhisme, n'a pas été arrangé selon la décision sur la langue (nouvelle), *bstan-pa sṅa-dar-ba'i che 'gyur-ba las skad gsar čhad-kyis kyaṅ ma-bčos-pa'o*) ; 3) *rGyal-bu Don-grub kyi mdo* (n° 349, Tōhoku n° 351, Pkg n° 1020 = Taishō n° 152, 171 ; notice : « c'est le langage ancien des traductions du chinois », *sṅon rGya-las 'gyur-ba'i brda rñiṅ-par 'dug*). Ces notices ne sont sans doute pas contemporaines des traductions, mais ont été ajoutées plus tard (par Rig-Ral ou Bu-ston ? ; cf. n. 23). Elles indiquent l'opinion de l'éditeur (« il semble que », *snaṅ*). Pour lui, au moins dans le troisième cas, « vocabulaire chinois » et « langue ancienne » sont équivalents. Mais la révision en « langue nouvelle » s'applique également, et même plus souvent, à des traductions de textes indiens. Voici quelques exemples de traductions révisées selon l'édit de 814 par Ye-çes sde : Kaṅjur Pkg n° 148-151, 156-158, 135-137. N° 137 a été arrangé selon ces normes bien plus tard par Atiśa. N° 138 a été révisé par dPal-brcegs, sans mention de « langue nouvelle ». Cette mention manque souvent, sans motif apparent (p. ex. n° 906, Ye-çes sde, sans la notice, mais n° 904, par le même, avec elle. Pour le *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, la notice apparaît dans la traduction de Ye-çes sde (n° 175), mais manque dans la traduction (du chinois) par Čhos-grub (n° 174) qui emploie le « voc. indien ». Comme l'a dit De Jong (ici, n. 1), une étude systématique des colophons dans les diverses éditions s'impose. Simonsson (p. 211-212) a également constaté que la mention « traduit par Ye-çes sde » ne peut pas être pris à la lettre.

(6) Cf. Tucci, 1958, p. 47, 49) qui a relevé le passage de la chronique de dPa'o gCug (ch. ja, 105a) où il est dit qu'*au début* il y avait au Tibet *davantage* de traductions de textes chinois que de textes sanscrits. Tucci a fait remarquer que peu de ces traductions du chinois ont été relevés dans le catalogue de lDan-dkar. Il a aussi admis deux périodes de traductions : dans la première, la traduction des termes techniques aurait été inadéquate, ce qui aurait nécessité une révision.

La remarque de dPa'o gCug porte aussi sur des traductions de textes de Li (Khotan ?, ou peut-être la région de Touen-houang, à cause d'une confusion de Lho-Bal, région de Touen-houang, avec le Népal qui porte aussi le nom Li). Elle est sans doute basée sur le texte du *sBa-bžed* (p. 73) qui parle d'une première période de traductions à partir du chinois, du sanscrit, du népalais (Bal-po, confusion avec Lho-Bal ?) et de la langue de l'Uḍḍiyana. Pour Lho-Bal, voir p. 206.

et des particularités d'orthographe ; 2) « deuxième décision » *(bkas-bčad gñis-pa)* relative à une « langue nouvelle fixée » *(skad-gsar bčad)* préparée jusqu'à *(yan-čhad)* Ral-pa-čan par dPal-brcegs, Ye-çes sde, etc. ; 3) « troisième décision » concernant les règles établies par *lha bla-ma* Ye-çes 'od, Rin-čhen bzañ-po, etc.

Ici on traitera surtout des traductions du chinois et de la différence de leur vocabulaire par rapport à celui qui fut codifié en 814. Pour plus de commodité, on les désignera désormais, avec une simplification abusive, comme vocabulaire chinois (désormais voc. chin.) et indien (voc. ind.). Comme on le verra, le premier a souvent utilisé le vocabulaire authentiquement tibétain. C'est pourquoi on citera parfois, à titre comparatif, des écrits proprement tibétains.

II.1. A part les remarques de Simonsson, c'est l'étude des manuscrits tibétains de Touen-houang relatifs au Tch'an chinois qui a révélé l'existence d'un vocabulaire bouddhique totalement différent de celui de la Mhvy. Marcelle Lalou[7] a été la première à publier et à traduire ce genre de textes. Mais, ignorant le chinois, elle n'a pas pu éviter des erreurs, et ses traductions sont à refaire. Plusieurs savants japonais ont publié des travaux remarquables[8]. Un texte significatif est la « Note sur la transmission, de maître à disciple, de (la doctrine qui se réclame du) *Lañkāvatara-sūtra* (le Tch'an) ». On en a la version chinoise et la traduction tibétaine, tous deux mss de Touen-houang[9]. Les deux ont été étudiés par Ueyama Daishun[10]. C'était sûrement un des documents traduits en vue de la controverse indo-chinoise de bSam-yas. Le texte chinois a été rédigé vers 720 A.D. Ueyama rappelle l'histoire du maître tch'an Kin ho-chang de Yi-tcheou qui avait reçu l'émissaire tibétain Sañ-çi (vers 750) selon le *sBa-bžed*[11]. Ueyama a pensé que la traduction a été effectuée à Touen-houang après l'occupation tibétaine (781) par un traducteur qui ne savait pas bien le chinois. Ceci parce que son vocabulaire tibétain est différent de celui de la Mhvy. D'où il conclut que la traduction est antérieure à 814 et date de la « première période ». Kimura Ryūtoku (1981, p. 100) pense de même. Cette conclusion fut renforcée par un autre travail de Ueyama (1976) portant sur le texte P. tib. 116.8 qui est la traduction d'un ms. de Touen-houang chinois (P. chin. 2799 et quatre autres). Il emploie le voc. chin., raison pour laquelle Ueyama considère (p. 61) qu'il est antérieur à 814 (Mhvy). Il admet aussi que le traducteur de ce texte était fort instruit. Et il accepte, à titre d'hypothèse provisoire (p. 62-3) que le voc. chin. du texte étudié représente les « traductions anciennes » par opposition aux « traductions

(7) Lalou, 1939 et 1961 (cf. Kimura, 1981, p. 118-119 et ici, n. 14).

(8) Pour une liste voir Kimura, 1981 et Ueyama, 1981, p. 292-295.

(9) *Leng-k'ie che-tseu ki* (voir la notice) et *Liñ-ka'i mkhan-po dañ slob-ma'i mdo*. Comme Ueyama (ici, n. 10) l'a montré, la traduction tibétaine suppose un original chinois un peu différent du ms. conservé.

(10) Ueyama, 1968 et 1973. Selon l'auteur, le texte chinois (inconnu) qui correspond à la traduction tibétaine était antérieur à celui que nous avons. Ce dernier a été augmenté. Ueyama, 1976, a aussi étudié à fond un autre texte du Tch'an, rédaction chinoise et traduction tibétaine (P.tib. 116.8 = P.Chin. 2799 et S. 5633).

(11) Identifié par Yamaguchi, 1973.

nouvelles » de la Mhvy. Il fait aussi remarquer que, pour les termes les plus courants du bouddhisme *(buddha, bodhisatva, nirvāṇa)*, la traduction est identique dans les deux vocabulaires (mais cf. ici n. 30). Il imagine que ces mots se sont imposés « spontanément » ou « naturellement » d'après le sens à l'époque plus ancienne de l'introduction du bouddhisme au Tibet. Cette hypothèse ne me paraît pas satisfaisante.

Un autre texte du genre est le *sūtra* apocryphe « Roi de la Loi » (*Fa-wang king*, voir la notice). Il en existe des mss de Touen-houang en chinois et en tibétain. Or la version conservée dans le Kanjur de sDe-dge (Tōhoku, vol. 66, nº 243, fol. 15b) porte le colophon suivant : « (texte ?) ancien de la traduction faite autrefois à partir du chinois ; ne semble pas avoir été arrangé *(bčos)* selon (l'édit sur) la langue nouvelle »[12]. On reparlera de ce *sūtra* (cf. n. 7, 14). Le problème est complexe.

Kimura (1981, p. 122-128) a analysé plusieurs mss tibétains du Tch'an (I.O. 704.1 à 4, et 710.1) qui présentent à la fois la doctrine du Tch'an (maître Mahāyana) et (pour la critiquer) celle des Indiens en utilisant, pour cette dernière, le voc. ind. (p. ex. *mdo* pour *sūtra* et *de-bžin gçegs-pa* pour *tathāgata*). Et il en conclut (p. 125) que ces textes doivent être postérieurs à la controverse de 792-794 et qu'on avait étudié les deux doctrines au Tibet proprement dit. Dans son travail antérieur (1980, p. 443, 453, 460) il avait déjà abouti aux conclusions suivantes : 1) un texte tch'an *(bsam-gtan gyi yi-ge)*, commandé ou inspiré[13] par le

(12) Kimura, 1981, p. 119-120 = P.tib. 2105.2. Selon Schmidt, 1845, p. 40, le colophon dit : « c'est un (texte) ancien traduit autrefois du chinois ; il ne semble pas avoir été corrigé selon le vocabulaire nouveau » ; *sṅon rGya-las 'gyur-ba'i rñiṅ-pa skad-gsar gyis mi-bčos snaṅ*. Je n'ai pas pu examiner le Kanjur de sDe-dge. La phrase est étrange. Le mot « texte » manque (Kimura traduit : *furui mono*). Peut-être *rñiṅ-pa* est une erreur pour *sñiṅ-po* (« résumé ») ? Le ms. P.tib. 2105.2 se termine par la notice *Ha-se'i gvan 'dva'i to sen lyog Meṅ Pab-ha'i gyis // Čhos-rgyal gyi mdo-'di/mjug čhad-pa rGya'-'i gpe (= dpe)-las bsgyur-pa'o //*, « traduit par Pab-ha'i ... sur un texte chinois ». Kimura a adopté la restitution en chinois de Okimoto (cf. n. 14) : *Ho-si kouan-nei tou-seng-lou (cha-) men Fa-hai* [51] et pense comme lui que le titre du traducteur, un ecclésiastique de haut rang, indique la date de la seconde moitié du IXᵉ siecle. La reconstruction d'Okimoto ne me semble pas entièrement acceptable : *meṅ* ne peut pas transcrire *(cha-) men*. Par contre, Meṅ (chin. Meng) apparaît plusieurs fois dans les mss de Touen-houang comme nom de scribe (p. ex. P. 982). Okimoto (p. 32) rend le colophon ainsi : « traduit d'un texte chinois comme édition définitive » et s'étonne que ce haut fonctionnaire ait utilisé le « vocabulaire ancien ». Je crois que *mjug čhad-pa* signifie plutôt « dont la fin manquait ». Dans les mss chinois de ce *sūtra*, le début manque partout (mais est conservé en tibétain) et la fin manque dans un ms. conservé à Peking (Okimoto, p. 30). Dans la version du Kanjur, le texte se termine par *rjogs-so*, « fini ». Cette mention manque dans le ms. P. 2105.2, et pour cause : la fin manquait sans doute dans l'original chinois.

(13) *lha bcan-po Khri-sroṅ lde-brcan gi (sic !) mgur-gyi phyag-rgya 'og-tu 'byuṅ-ba*, « apparu sous le « signe (ou sceau, *mudra* ?) du gosier » (de la parole) du roi... ». Kimura traduit : « par ordre » du roi. Mais l'expression tibétaine est aberrante. « Ordre » se dit généralement *bka's bčad-pa*. L'expression « signe » *(phyag-rgya)* se retrouve dans un ms. de Touen-houang (I.O. 506, recto). Il y est d'abord (l. 1-10) question de divers insignes honorifiques, distinctions ou décorations. A côté des « lettres » d'or, de jade, etc. (les *yi-ge* ou *yig-chaṅ*, « diplômes » bien connus marquant la hiérarchie des fonctionnaires), on y énumère aussi des décorations ou images telles que « collier de tigre » pour les braves (ou militaires, *dpa'o*) et « œil (de plume) de paon » pour certains moines. Suit (l. 10-13) une série de six « signes » ou « symboles » *(phyag-rgya = rtags)*, le premier étant un oiseau *(bya 'phar-ma ku-kaṅ)*, « signe de l'ordre (royal) » *(bka'i phyag-rgya)*. Cette série est suivie d'une autre de sept (6+I) : Sumeru pour

roi Khri-sroṅ lde-bcan qui a provoqué la controverse (I.O. 709.11 = Kimura 1981, p. 127) est écrit en voc. ind. Mais quand il cite le *Laṅkāvatara-sūtra* traduit du chinois il conserve le voc. chin. de cette traduction. Kimura en conclut que ce texte n'est pas une traduction, mais une composition tibétaine et que le voc. ind. existait déjà avant l'édit de 814 à côté du voc. chin. La question se complique du fait que le titre « Texte du Tch'an » est aussi donné dans le Catalogue de lDan-dkar (Lalou, nº 613) avec la notice : « traduit du chinois, œuvre de l'*acarya* Bodhidharmatara ». Kimura (1981, p. 127) pense qu'étant donné le voc. ind. du ms. I.O. 709.11, « il y a très peu de chances qu'il s'agisse du même texte ». Évidemment le titre est très général et peut désigner des textes différents, mais on verra qu'il y avait bien des traductions du chinois utilisant le voc. ind. ; 2) inversement, certains mss de Touen-houang relevant du Tch'an sont postérieurs à la fin de l'occupation tibétaine (848 A.D.) : ils ont été rédigés par des Tibétains (ex. P. 699.1, Kimura 1981, p. 108) ; 3) à ces considérations de chronologie s'ajoute le critère d'une possible différence géographique ou régionale, textes écrits au Tibet et textes rédigés dans la région de Touen-houang. Kimura montre (p. 443) que ce critère n'a pas de valeur absolue, car Čhos-grub (Fa-tch'eng) qui travaillait dans la région jusqu'en 859 emploie le voc. ind. Certaines de ses traductions sont antérieures à 824 (parce qu'elles figurent dans le Catalogue de lDan-dkar) ou du moins antérieures à 841 (mort de Khri-gcug lde-bcan, date à laquelle l'édit a sans doute perdu force de loi)[14].

Les données relatives aux traductions tibétaines de textes chinois sont en vérité très complexes. Pour le moment on doit se garder de conclusions hâtives et de raisonnements simplistes.

L'exemple du *sūtra* « Roi de la Loi » est à cet égard significatif. Selon Okimoto et Kimura (et déjà Ueyama, 1968, p. 199-200), la traduction conservée dans le Kanjur (Peking, nº 909) et celle de la plupart des mss de Touen-houang sont identiques, sauf le ms. traduit par M. Lalou (P. 2105.5). Les premières ont gardé le voc. chin. (d'où le colophon du

le Corps *(sku)*, soleil et lune pour la figure *(žal)*, océan pour le Cœur (la Pensée, *thugs*, du roi sans doute), bannière de victoire pour le Sexe (?, *rtags*), svastika pour l'ordre (royal, *bka'*) et joyau pour les Mérites *(yon-tan)*. Le septième est « le signe du gosier du prince (ou roi) », *lha-sras mgur-gyi phyag-rgya*. Il figure aussi (comme titre ?) au début de cette série. J'espère revenir sur ce texte qui mérite une recherche plus poussée. On peut penser aux sceaux munis d'images apposés sur certaines lettres officielles (en tibétains et en chinois) ou à des décorations données en récompense. On voit que l'*Écrit du Tch'an* (I.O. 709.11) n'a peut-être pas été écrit « sur ordre » du roi, mais avec son aval. Ce cas peut être comparé au ms. chinois S. 3966, colophon d'un texte bouddhique : « cet exemplaire du *sūtra* des Dix Biens, muni du sceau qui fait foi du bcan-po du pays du Grand Tibet (Fan)... » [52] (Fujieda, 1961, p. 270).

(14) Dans son travail sur le *sūtra* apocryphe « Roi de la Loi », Okimoto (1978), avait déjà exprimé des vues analogues : 1) la distinction entre « traductions nouvelles » (de 814) et « anciennes » ne saurait se ramener à une simple différence de chronologie ; 2) elle réfère plutôt à la divergence entre traductions de textes indiens et chinois ; 3) les traductions « nouvelles » n'ont pas éliminé les « anciennes » ; 4) certaines différences — mais pas toutes — peuvent s'expliquer par le lieu de la traduction (Tibet ou région de Touen-Houang). 5) Les traductions du chinois paraissent malhabiles ; on peut supposer que les traducteurs ne savaient pas bien le chinois. Pour Čhos-grub et sa traduction du *Laṅkāvatara-sūtra*, cf. Takasaki, 1967, et pour sa traduction du *mJaṅs-blun*, cf. Terjek, 1969-70.

Kanjur, cf. n. 12), alors que la dernière emploie le voc. ind. Or celle-ci est signée par un haut fonctionnaire ecclésiastique de Touen-houang et date sans doute de la seconde moitié du IXe siècle, époque où cette ville était sous administration chinoise et où la royauté tibétaine était en difficulté. Le critère régional ne semble pas s'appliquer ici. On a vu que Čhos-grub (Fa-tch'eng) qui y travaillait encore sous le régime chinois, utilisait le voc. ind. L'édit de 814 avait-il encore force de loi ? C'est peu probable, mais la Mhvy pouvait désormais servir de modèle. Parmi les mss de Touen-houang figurent plusieurs vœux pour les rois postérieurs, non seulement pour Glaṅ dar-ma (U'i dun-brtan), mais même pour son successeur 'Od-sruṅ (P. 999 et P. 130 pour Khri-bcug lde-bcan, P. 134 pour 'Bu'i dun-brtan, P. 131 et P. 230 pour 'Od-sruṅ). Les liens avec le Tibet n'étaient donc pas rompus.

Mais il y a plus. Le vocabulaire de ces traductions du *Fa-wang king* n'est pas uniforme. Celles du Kanjur et de plusieurs mss de Touen-houang (ex. I.O. 223) emploient bien le voc. chin, dans le texte (ex. *čhos-kyi yi-ge* pour *sūtra*, etc.), mais dans le titre ils emploient le voc. ind. *(mdo* pour *sūtra)*, ce qui est aussi le cas dans le Catalogue de lDan-dkar (Lalou, no 155) qui, par surcroît, ne range pas ce *sūtra* parmi les traductions du chinois. Le même titre *(Čhos-kyi rgyal-po'i mdo)* est aussi cité dans un ouvrage du Tanjur (Peking, no 2001, p. 8-4) dont la traduction date de ca 800, et dans le ms. P. tib. 116.5 (Catalogue Lalou). Par contre, dans le ms. P. tib. 624, le titre est cité avec *yi-ge* (= *čhos-kyi yi-ge*, voc. chin.).

Il y a d'autres cas analogues. Pour un seul et même texte *(Saddharma-puṇḍarika)*, la version ancienne du ms. de Khotan (cf. n. 1) a souvent le même voc. ind. que celle du Kanjur (due à Ye-çes sde, ca. 800 A.D.), mais utilise aussi occasionnellement le voc. chin. (ou « ancien ») : *mur-'dug* et *gžuṅ*. Il en est de même dans le Vocabulaire de dPal-dbyaṅs (voir la notice)[15]. On y trouve côte à côte le voc. chin. (ex. *mur-'dug* = *wai-tao* et *yaṅ-dag-par gçegs-pa* = *jou-lai*) et le voc. ind. (comme dans Mhvy, p. ex. fol. 8, les douze genres littéraires = Mhvy § 1266). Le mélange est très étroit. Exemple l'octuple chemin (fol. 8-9 ; *'phags-pa'i lam-brgyad* comme Mhvy § 996 : les termes sont identiques dans leur deuxième partie, *lta-ba*, etc., mais l'épithète qui précède est toujours *g.yuṅ-druṅ(-gi)*, voc. chin., dans le Vocabulaire P. 1257, alors que c'est *yaṅ-dag-pa* dans Mhvy ; voir plus loin).

Autre cas qui laisse perplexe : « L'écrit du Tch' an » (I.O. 709.11) étudié par Kimura (voir ci-dessus). Ce texte utilise le voc. ind., mais conserve en même temps le voc. chin. de la traduction du *Laṅkāvatara-sūtra* quand il le cite. Cependant, dans cette citation même il donne le titre en voc. ind. *('phags-pa)*[16]. Les deux vocabulaires coexistent parfois

(15) Parfois le terme tibétain semble être une traduction littérale du chinois (p. ex. I, fol. 2, l. 12 *gčig-las brces* (= *brcegs*)*-pa'i gžuṅ* = [53] (Taisho 125), *Ekottaragama*, alors que dans le catalogue de lDan-dkar on a *gčig-las 'phros-pa'i luṅ* ; II, fol. 10, l. 12 : *bsod-nams kyi sku (sambhogakāya)* = *pao-chen*, « corps de rétribution », et fol. 7, l. 20 : *spyi-bo nas blugs*, « oint par le sinciput » = *kouan-ting*, alors que dans I, fol. 1, on a le terme usuel *dbaṅ-bskur* (= *bkur*)*-pa'i mdo, Ta Kouan-ting king*).

(16) Autres exemples, p. 832 (Imaeda, 1975, p. 130 et Kimura ; 1981, p. 114). C'est un

aussi dans la traduction d'un même texte chinois, avec prépondérance de l'un et quelques éléments de l'autre. C'est le cas de la version du Kanjur du *Pa-yang king* (voir ci-dessous) ; *mdo* dans le titre, mais *yi-ge* et *dharma*[17] dans le texte, à côté de *mdo*). Elle représente un mélange des deux vocabulaires. Comme on l'a dit, Čhos-grub (Fa-tch'eng) emploie toujours le voc. ind., mais parfois il a recours au voc. chin[18]. Parfois il semble s'être servi à la fois d'une version chinoise et d'un texte sanscrit (cf. n. 23). Il est impossible de décider s'il s'agit de différences chronologiques ou régionales. Des raisons politiques ou des contingences diverses ont pu jouer un rôle.

Pour les textes du Tch'an qui ont dû servir à la préparation de la controverse de bSam-yas (peut-être aussi pour les apocryphes), une réflexion simple s'impose. Chacun des deux protagonistes devait connaître le vocabulaire de l'autre (idée déjà exprimée par Ueyama 1976, p. 64). Sinon comment pouvaient-ils discuter ? Pour les Chinois cela est évident par les citations des textes du Tch'an. Pour les Indiens, on a vu quelques exemples attestant les deux vocabulaires à la fois (n. 1). Mais on ignore si le ms. ancien représente la traduction d'un original chinois ou d'un texte sanscrit. La « traduction » ou la paraphrase tibétaine du *Rāmāyaṇa* (voir la notice) combine aussi des mots du voc. ind. (*mtho-ris*, *bsod-nams*, etc.) avec des expressions propres à la fois au voc. chin. et au tibétain idiomatique (*čhos-lugs*, etc.). Pour ce qui est du Tch'an et de la controverse, Ueyama (1976, n. 10) a proposé une solution un peu différente. Pour discuter ensemble devant le Roi, les deux parties auraient fourni des rapports écrits et auraient bénéficié de traductions en tibétain.

Mais, on l'a déjà dit, le problème est plus complexe. Les auteurs japonais ont surtout considéré les ouvrages du Tch'an et le *sūtra* « Roi de la Loi » qui en relève. La question se complique si l'on tient compte des autres traductions du chinois, *sūtra* apocryphes et textes confucéanistes, ainsi que des écrits directement rédigés en tibétain.

II.2. L'exemple du *Pa-yang king* (voir la notice) est particulièrement instructif. Comme il n'a pas encore été utilisé pour le problème qui nous occupe et que je l'ai étudié en détail, il est temps de présenter les données

texte du Tch'an (questions et réponses) qui correspond aux « questions anciennes » du dossier de Wang Si (Demiéville, 1952). Imaeda a pensé qu'il doit dater de la fin du VIIIe siècle. Son vocabulaire est en majorité « indien », mais le voc. chin. est utilisé quand on cite un *sūtra* chinois (*Sseu-yi king*, T. 586) : *myi-bden-pa'i 'du-çes* pour « pensée discursive » *(wang-siang)* vs Mhvy *rnam-par rtog-pa*, et *čhos-kyi sgo* (traduction littérale de *fa-men*) au lieu de *čhos-kyi rnam-grans (dharmaparyāya)*. Le même *sūtra* est cité dans le texte tch'an I.O. 709.5 où l'on trouve voc. chin. *yaṅ-dag-par gçegs-pa*, *yon-po* (au lieu de *log-pa*), *skye-çi* (*saṁsāra*, mais aussi voc. ind. *'khor-ba*). De même dans I.O. 709.6, texte tch'an, *de-bžin gçegs-pa* (« indien »), mais *čhos-kyi sgo*. Par contre les textes tch'an I.O. 709.1-4 et I.O. 709.8 sont entièrement en vic. ind. : *'phags-pa*, *'khor-ba*, *mu-stegs-čan*.

(17) Sur ce mot voir p. 182. Il est sanscrit, mais son acception — non pas *dharma*, mais *sūtra* — est propre au voc. chin.

(18) Ueyama (1968, p. 200) indique qu'il traduit une fois *fan-yu* « hommes ordinaires et stupides » par *blun-po* comme dans le *Leng-k'ie che-tseu ki*, voc. chin., au lieu de *byis-pa* = *bāla* en voc. ind. Une autre exception se trouve dans sa version chinoise de la *Prophétie de Khotan* (voir la notice). Voir plus loin, Vocabulaire I, n° 17, *siang-fa* = *gzugs-brñan*.

qu'il fournit. C'est un *dhāraṇi-sūtra* apocryphe qui combine des éléments anciens relatifs à la série de Sept ou de Huit *buddha* sauveurs avec des spéculations et des pratiques purement chinoises qui sont qualifiées d'« hérétiques ». Le thème bouddhique ancien a été réinterprété d'un point de vue *vijñānavadin* et tantrique[19]. Attesté en Chine vers la fin du VIIe siècle et par des catalogues bouddhiques de 730 et 764, il en existe de très nombreux mss de Touen-houang (complets et fragmentaires) en chinois, en tibétain et en ouigour[20]. On ignore quand et où il a été traduit en tibétain. Des copies assez nombreuses du texte chinois datent du xe siècle (et une de 855 A.D.). Une longue transcription tibétaine d'un texte chinois montre l'intérêt que les Tibétains y ont porté (pour apprendre le chinois ?, ou pour le réciter « correctement » comme un charme ?). Ces mss ont dû être élaborés dans la région de Cha-tcheou, à proximité des Ouigours. La traduction ouigoure comporte des éclaircissements ou des paraphrases. Elle a dû bénéficier d'explications fournies par des Chinois. Curieusement Bu-ston dit : « le *dhāraṇi (-sūtra)* appelé Huit Apparences *(sNaṅ-brgyad = Pa-yang)*, traduit (de la langue) de Li, est accepté comme une « parole correcte » (un *sūtra* authentique) dans le (Catalogue de) 'Phaṅ-thaṅ, mais il y a de quoi examiner (encore cette question) »[21]. Nous n'avons plus ce catalogue, et celui de lDan-dkar ne mentionne pas ce *sūtra*. Si Bu-ston a raison, la traduction tibétaine devait exister dès avant 824 A.D. Il se peut aussi que Bu-ston ne vise ici que le *mantra* (unique) de ce *sūtra*, car il le mentionne après une série de *dhāraṇi (gzuṅs)* et de noms de *buddha*. Un ms. de Touen-houang (P. tib. 43) donne en effet ce *mantra* en indiquant que c'est celui du *(sūtra) sNaṅ-brgyad*[22].

Une certaine confusion entretenue (volontairement ?) au sujet de la langue d'origine, comme le fait Bu-ston, est peut-être en rapport avec l'apparition de traductions en « langue nouvelle » (voc. ind.) à côté de celles faites en voc. chin. Le *Pa-yang king* existe en effet en deux sortes de traductions utilisant l'un ou l'autre des deux vocabulaires. Or plusieurs mss et la version du Kanjur indiquent le titre en transcription tibétaine du chinois tout en le faisant précéder de la mention : « en langue de l'Inde » et en employant le voc. ind. Il est possible que les

(19) R. A. Stein dans Annuaire du Collège de France, 1980-1981.

(20) Voir la notice bibliographique.

(21) Bu-ston, *čhos-byuṅ*, xyl., fol. 166a (*gsuṅ-'bum*, éd. Lok. Chandra, vol. Ya, 24, p. 981 ; indication que je dois à Samten G. Karmay). Li ne doit pas désigner Khotan, mais la Chine. Dans le voc. chin. de la traduction du *Leng-k'ie che-tseu ki*, « dynastie des T'ang » *(T'ang-tch'ao)* est traduit par rGya-rje Li, « souverain de Chine Li » et *Song-tch'ao* par rGya-rje Soṅ. Sur cet usage de Li, cf. Stein, 1981, p. 240. Cf. aussi rGya-rje ni bSam-glaṅ (= Hiuan-tsong) dans la *Chronique de Touen-houang* (Bacot, DTT, p. 113), Li bSam-glaṅ dans I.O. 742 et rGya-rje Li dans le Traité de 821-2, Est, l. 21.

(22) Début : *ōṁ, a-ka-ni, ña-ka-ni... 'di ni sNaṅ-brgyad kyi sṅag yin-'o*. Suit le mantra « *ča-ni-ča* qui est le *buddha* Śākyamuni ». Puis la mention : « en chinois on dit ainsi (?, *rGya-skad la 'di skan* (= *skad* ?) *zar* (= *zer* ?)-'*o* ; c'est Myi-lig hur ». Le dernier nom est la transcription du nom chinois de Maitreya Mi-lo fo (**mjie-lək buət*). La transcription *hur* pour *fo* a été conservée dans le *sBa-bžed*, p. 5, où il est question du bouddhisme chinois *(rGya'i Hur žes bya-ba'i gcug-lag)*.

auteurs de ces traductions aient voulu camoufler l'origine chinoise du *sūtra*. D'autres cas pourraient s'expliquer ainsi[23].

Du fait du grand nombre de traductions utilisant les deux vocabulaires l'étude du *Pa-yang king* est particulièrement utile. En voici une liste provisoire qui ne prétend pas être exhaustive :

	voc. ind.	mélange	voc. chin.
P. tib.	106, 730, 743, 744, 745, 454, 2110 ; I.O. 458, 463	Kanjur, P. 126	P. 742, 746, 747, 748, 749 (à comparer avec l'ouigour)

Une constatation importante ressort de cet exemple. Si le voc. chin. est évidemment propre aux traductions du chinois, le voc. ind. peut également servir à ces traductions ; il n'est pas réservé aux traductions du sanscrit. On se rappelle aussi que, parfois, une seule et même traduction emploie les deux terminologies[24]. Le plus simple serait de supposer

(23) P. 743, *rGya-gar gyi skad-du Par-yoṅ çin-ǰi'u kyed* (= *kyeṅ*)*|Bod-skad du 'Phags-pa sNaṅ-brgyad...* (P. 744 presque identique). P. 745, *rGyad-skad du || Par-yon çin* (sic !)*-ju* (sic !) *kyaṅ*. Le texte du Kanjur débute comme P. 743 et supprime la traduction après *Bod-skad du*, mais il la donne dans le colophon et reprend le titre au début du texte avec une autre traduction qui est une sorte de paraphrase reposant sur une interprétation : *sans-rgyas kyi čhos gsal-žiṅ yaṅs-pa*. Le mot *Pa-yang* (« huit claretés ») a été interprété deux fois : 1) allusion aux huit *buddha* et 2) « connaissances claires » *(gsal-bar rig-pa)*, sorte de commentaire de *snaṅ-ba*.

Pour la confusion entre « Inde » et « Chine », il y a d'autres exemples. 1) *Suvarṇaprabhāsa*. Le titre du Kanjur est une transcription du chinois, mais dans une version (IIIa de Nobel, vol. II) elle est précédée de « en langue de l'Inde », alors que dans une autre (IIIb) l'éditeur a corrigé en « langue de Chine » ; 2) Kanjur de Peking, n° 1022, mention : « en langue de l'Inde », mais le titre chinois est donné en transcription : *Ta'i phan-pen hvo pa'o-nin giṅ* = Taisho 156, *Ta fang-pien pao-ngen king* (d'après Pelliot, J. As., 1914, p. 138 et 141-2, la phonétique de cette transcription suggère que la traduction date des T'ang) ; 3) *Chan-wo yin-kouo king* ; Taisho vol. 85, n° 2881 (ms. de Touen-houang ?). Il en existe une traduction sogdienne (Gautier et Pelliot, *Le Sûtra des Causes et Effet du Bien et du Mal*, Paris, 1920-28; sogdien, chinois et tibetain) et une autre en tibétain (Kanjur n° 1023), avec la mention « traduit de l'Inde » bien qu'il s'agisse d'une traduction du chinois (= mss I.O. 220, 298), à comparer avec n° 1024 (traduction différente sans indication d'origine). Or Bu-ston (*čhos-byun*, xyl., fol. 138 a) dit que ce *sūtra* a été « traduit par mGos Čhos-grub à partir de livres de l'Inde et de la Chine » *(rGya-gar dan rGya'i dpe-las bsgyur-ba)*, phrase qui figure dans la colophon de l'édition de sDe-dge (Schmidt, 1845, p. 53). D'autres *sūtra* existent en deux traductions employant l'un ou l'autre des deux vocabulaires : 1) *Fa-wang king* ; voc. chin. dans le Kanjur, voc. ind. dans certains mms ; 2) *Fan-wang king*, les deux vocabulaires mêlées ; 3) Le *sūtra* « Grande Libération », *Ta-t'ong fang kouang king* existe en deux versions, celle du Kanjur (nos 930, 931) est en voc. ind., celle du ms. P. 92 en voc. chin. ; 4) situation inverse pour le *sūtra* apocryphe « Samādhi de Vajra », *Kin-kang san-mei king*, version du Kanjur (n° 803) en voc. chin., celle du ms. P. 623 aussi (voir les notices et Obata 1975).

(24) Pour « enfer » *(ti-yu)*, on a *dmyal-ba* en voc. ind. (P. 106, 730), mais *sdig-yul* en voc. chin. (P. 748). P. 742 combine les deux : *sdig-yul mchams-myed-pa'i sems-čan dmyal-ba* (T., p. 1425 a : *a-pi wou-kien ti-yu*). Ce passage manque dans le Kanjur. Dans le *Pa-yang king* (§ 7, T., p. 1422c), « demons hérétiques et hérétiques » *(sie-mo wai-tao)*, la traduction de P. 746, l. 2 combine *log-par lta-ba* « indien » et *mur-dug, yon-po* « chinois ». On a déjà vu d'autres exemples (p. 155). La traduction du *Fan-wang king* combine aussi *mur-'dug* et *log-par lta-ba* (*wai-tao sie-kien*, Kanjur, p. 171-2 = T., p. 1006a). On y emploie fréquemment le premier (voc. chin., P. 172-1, 172-2, 174-2, 174-4), mais aussi le second (voc. ind., 174-2 = 1009a). Dans cette traduction on se sert à la fois de *'phags-pa* et de *'phrul-gyi* pour « saint » (voir Vocabulaire 2, n° 1). Le mot *sūtra* est presque toujours traduit selon le voc. chin. *(yi-ge, čhos-kyi yi-ge)*, mais une fois par *mdo-sde* (voc. ind., 170-4 = 1005b).

que le voc. chin. est « ancien » et le voc. ind. « nouveau » (comme Bu-ston semble l'avoir pensé, cf. n. 5). On aurait éprouvé le besoin de mettre les traductions « antérieures » avec voc. chin. en accord avec l'édit de 814. Mais aucun critère objectif ne permet de l'affirmer. Le critère régional peut aussi entrer en ligne de compte. Un effort tel que la transcription tibétaine de l'original chinois ne s'explique guère que dans la région de Touen-houang. Un exemple plus ancien (2e moitié du VIIIe siècle) illustre les contacts dans cette région. C'est le ms. P. 992 (Lalou, 1939, Kimura, 1981, p. 118-9) qui décrit l'activité des maîtres tch'an, chinois et tibétains, dans la région du Kokonor (Khri-ga = Coṅ-ka et le couloir du Kan-sou). Le moine Ye-çes-dbyaṅs de sPug, ordonné entre 742 et 797, a travaillé pendant cinquante ans à Khri-ga en compagnie de maîtres indiens, chinois et tibétains. Des contacts et des échanges étaient donc établis dans cette région, et les deux vocabulaires pouvaient être élaborés et/ou utilisés côte à côte. Le problème demeure.

Il reste à étudier en détail les deux vocabulaires et leurs divergences. Certaines indications intéressantes en ressortent.

III.1. L'idéal serait de trouver des critères purement formels pour distinguer les deux « écoles »[25] ou traditions de traduction. Je pensais en avoir trouvé un, mais les données sont contradictoires.

III.1.A. C'est la formule terminale des textes : « c'est fini » *(rjogs-so)*. Dans certains mss de Touen-houang on emploie cette forme classique, mais dans bien d'autres on écrit *rjogs-sho* (parfois : *-svo*, *so'*). On a vu ci-dessus (p. 151) que *rjogs-sho* a été considéré comme typique de la première période. Dans la littérature postérieure, bon-po et rñiṅ-ma-pa, on écrit presque toujours *bžugs-sho* au lieu de *bžugs-so* classique à la fin des titres. Cette orthographe a sans doute été retenue pour donner aux textes une allure archaïque. On pouvait donc penser que, dans les mss de Touen-houang aussi, *-sho* serait plus ancien. Parfois cela semble vrai, mais souvent ce n'est pas le cas. Pour le *Pa-yang king*, on trouve *rjogs-sho* dans le Kanjur et le ms. P. 106 (I, l. 86), tous deux en voc. ind. Inversement, en voc. chin., on a *rjogs-so* dans P. 742, alors que P. 749 et I.O. 462 ont *rjogs-sho* (et *žus-sho* dans le colophon). L'archaïsme est donc attesté des deux côtés. Les différents colophons des textes du Kanjur (cf. n. 5) ne se prêtent à aucune possibilité de distinction. Dans les traductions de Ye-çes-sde et autres, datant de ca. 800 A.D., on trouve *rjogs-sho* (Peking, vol. 6, nos 142, 143, 144, 145, 146, 147) et cela même avec la mention « arrangé selon l'édit sur la langue nouvelle » (nos 148, 150, 151 ; 135, 136, 138 ; 910-913, etc.), mais aussi *rjogs-so* (no 914, trad. Atiśa, no 915, trad. Ye-çes-sde), Dans les mss de Touen-houang, textes du Tch'an, apocryphes et autres textes purement chinois, *rjogs-sho* est fréquent. Voici des exemples : *Leng-k'ie che-tseu ki* (I.O. 710, fol. 14b, trois fois) ; P. 21.1, 21.2, P. 44 (19b) ; P. 972, fol. 3v (chinois) ; I.O. 748 r, *Ču-yag gyi yi-ge* (le *Tcheou-yi* chinois) ; P. 837, par dPal-dbyaṅs (l'édition

(25) Fujieda a signalé l'existence, à Touen-houang, d'un « groupe organisé » *(sde)* de traducteurs *(lo-ca-ba)* auquel appartint une nonne chinoise (1963, p. 5, no 19 et p. 10 = Thomas, TLTD, II, no 13).

du Kanjur, n° 5082, p. 166-1, a *rjogs-so*). Dans le *sūtra* « Roi de la Loi », le texte du Kanjur a *rjogs-sho*, mais celui du ms. de Touen-houang ne l'a pas, sans doute parce que la fin manquait dans l'original chinois (cf. n. 12). On trouve aussi *rjogs-sho* dans des *sūtra* traduits du chinois, tel le *Suvarṇaprabhāsa* (Peking, n° 174, mais sNar-thaṅ et Lhasa ont : *rjogs-so*), traduit pourtant par Čhos-grub qui emploie toujours le voc. ind. (de même dans la traduction de Jinamitra, etc. (n° 175) pourtant faite selon l'édit de 814). Il est possible que des éditeurs aient manipulé les originaux, tantôt conservant *-sho*, tantôt le modernisant (?) en *-so*. Si la différence ne s'explique ni par la chronologie, ni par l'original indien ou chinois, il pourrait s'agir d'un trait régional ou dialectal. Je n'ai pas poussé plus loin cette recherche qui mériterait d'être poursuivie.

Un autre problème s'y rattache. Dans les textes chinois on trouve parfois *tchong*, « c'est fini », à la fin du texte. C'est le cas du *Pa-yang king* apocryphe. Dans la plupart des *dhāraṇī-sūtra* de la section « tantra » du Taishō cette formule manque, mais on la retrouve à la fin de certains mss de Touen-houang de *sūtra* apocryphes (Taishō, n°s 2870, 2881). Là aussi il faudrait voir s'il s'agit d'un trait pertinent ou non. M. J. W. De Jong a bien voulu m'indiquer que la formule « c'est fini » est la traduction de l'expression sanscrite *samāpta* (p. ex., fin du Bhāvanakrāma, éd. Tucci, *Minor buddhist texts*, II, p. 229, 282), alors que la formule *bžugs-so* à la fin d'un titre est une invention tibétaine.

Si cette enquête est décevante, je crois qu'il faut poursuivre dans cette voie en cherchant des traits formels de différence. La recherche ne fait que commencer. En plus du vocabulaire on devra examiner des éléments de grammaire et de style. Pour l'instant je ne puis que signaler deux particularités propres au voc. chin. Malheureusement il n'est pas toujours possible de comparer les deux vocabulaires tout simplement parce qu'on ne dispose pas de deux versions d'un même texte ou que, si on en a (comme le *Pa-yang king*), les mss sont souvent fragmentaires de sorte que tel ou tel passage d'une version n'existe pas dans l'autre.

Voici les deux particularités relevées dans le *Pa-yang king*.

III.1.B. *Yoṅ* en début de paragraphe. Je ne l'ai pas rencontré dans les versions en voc. ind. On pourrait penser que c'est une simple variante, graphique ou phonétique, du mot *yaṅ*, « de plus, d'autre part ». Une relation étymologique est possible, l'alternance a/o étant fréquente. Mais dans les traductions du chinois, *yoṅ* correspond toujours à chin. *fou*, « or donc », ou à *fan*, « d'une manière générale ». *Yoṅ* et *yoṅ-ye* sont attestés dans les dictionnaires tardifs comme « mots anciens » *(brda rñiṅ)* avec la valeur : « en tout cas, de manière générale, en vérité » (comme chin. *fan* ; cf. A. Macdonald, 1971, n. 331 : *yoṅ yaṅ* dans le ms. P. 1047 ; on trouvera *ye-ni* plus loin). Les exemples probants viennent du *Pa-yang king* : § 4[26] (p. 1422c) [1], « or, entre ciel et terre, l'homme est le plus exalté ». Dans P. 748 (voc. chin.), le pemier mot est illisible, ...*ni gnam-sa'i bar ni myi'i lus ni bcun-žiṅ*..., traduction littérale. Dans le Kanjur (voc. mélangé), on a : *yoṅ sems-čan gyi naṅ-na mi-las bcun-pa*

(26) Le découpage en paragraphes est de moi ; il est arbitraire.

med-de, traduction libre : « or, parmi les êtres vivants il n'y a pas de plus exalté que l'homme ». Dans P. 106 (voc. ind.) *yoṅ* est supprimé *(gnam-sa' i bar-na)*. Au § 16 (p. 1423c) [2], « or ciel et terre sont larges, grands, purs », le Kanjur a retenu *yoṅ gnam-sa gñis ni çis*, « or ciel et terre, ces deux, sont fastes ». Au § 20 (p. 1424a), [3], « or le ciel est *yang*, la terre est *yin* », on trouve *yoṅ* dans P. 746 (l. 57 ; voc. chin.), *yoṅ gnam ni staṅs, sa ni dbyal*, « or le ciel est masculin, la terre est féminin ». Même traduction dans le Kanjur (p. 275-1), mais *yoṅ* a été supprimé (effort de modernisation ?). Dans P. 729 (fol. 17b, une seule page), *yoṅ* manque aussi, mais la traduction emploie un vocabulaire du tibétain idiomatique[27].

D'autres traductions du chinois attestent cet usage. Pour le *sūtra* « Roi de la Loi », on trouve dans le Kanjur (p. 137-4) *yoṅ ni* et *yoṅ* (p. 138-3) alors qu'il n'y a pas d'équivalent en chinois. Le passage manque dans le ms. de Touen-houang. On hésite. Le scribe du ms. chinois a-t-il oublié le mot *fou* ? S'il n'y figurait pas, cela montrerait que le traducteur (tibétain sans doute) a bien compris et a souligné le début de paragraphe en introduisant *yoṅ* selon l'usage tibétain. Loin d'être malhabile, il lisait son texte intelligemment. On trouve bien *yoṅ čhos-lam* =, « or le Tao », dans le ms. (ka, 28a = p. 1285). Un autre exemple se trouve dans le *Leng-k'ie che-tseu ki* ka, 22a) : *yoṅ čhas* (= *čhos-*)*so-čhog*,,, « or les *dharma* ». En chinois on a seulement « les *dharma*... », sans le *fou* initial.

Naturellement les traducteurs n'ont pas inventé ce mot. On verra que le voc. chin. a largement puisé dans le langage proprement tibétain. Aussi trouve-t-on ce mot dans des écrits tibétains, comme dans les maximes du ms. P. 992.1 (fol. 1 v, l. 1 : *yoṅ*, *'ǰig-rten-pa'i ṅan-chul ni...*, et l. 6 : *yoṅ-la*), et dans le *Tchan-kouo ts'ö* en début de paragraphe (P. 1291, § 1, l. 3, « or pour prendre un exemple », *yoṅ dper bgyi-na* = *kin fou* ; § 2, l. 14, *yoṅ ni* = *ts'ie fou*). Le *Dialogue des deux frères* (voir la notice) fournit un grand nombre de variantes. C'est toujours au début d'une réponse de l'aîné que se place ce mot « or donc » ou « d'une manière générale » (comme chin. *fan*). Parfois il y a *yoṅ ni*, souvent *yoṅs-ni* ; parfois il y a *yoṅ yaṅ* et quelquefois *ye-ni*, soit en début d'un énoncé, soit après *phu na-re* (« l'aîné dit »), suivi parfois par la citation d'une maxime des anciens, *gtam rñiṅ-pa dag-las*. Deux fois le doublet P. 2111 B a *yoṅ-ni* (l. 10 = P. 1283, l. 97) ou *ye-ni* (l. 34-5 = l. 124) là où P. 1283 n'a rien. L'auteur était naturellement libre d'écrire à sa guise et de varier de style ou d'expression.

III.1.C. Orthographe du verbe « lire à haute voix, réciter », en tibétain classique *klog-pa*, passé *klags*. Dans le *Pa-yang king*, ce verbe (qui traduit chin. *tou*) est parfois écrit ainsi, mais le plus souvent avec une labiale comme préfixe. On sait que, dans les mss de Touen-houang, l'orthographe est très instable. Ce qui est curieux c'est la régularité de cette variante dans ce cas précis. Je n'ai pas systématiquement relevé tous les cas. Il est impossible d'en tirer une règle selon les deux vocabulaires. On trouve *plags*, *phlags*, *blags* aussi bien dans les mss à voc. chin. (P. 748) que dans le Kanjur (mélange : deux fois *blags*) et dans les mss à

(27) Voir plus loin, Vocabulaire 3, n° 1.

voc. ind. (P. 106). Même observation dans le *Fan-wang king* (vocabulaire « mélangé »). Tantôt on dit *kha-lon (du) blags* (Kanjur, p. 173-4 = Taishō, p. 1008b ; 174-5 = 1009b, 175-1 = p. 1009c), tantôt *kha-lon (du) klags-la* (174-1), *klog-go* (174-3) ou *lhogs-çig* (175-1). Le résultat est décevant. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas poursuivre ce genre d'observations. L'orthographe à initiale labiale serait-elle plus ancienne ? On en trouve un exemple dans le ms. P. 1060 (l. 18, 39) qui est caractérisé par des thèmes religieux et un vocabulaire « archaïques ». Pour chaque type de cheval on doit « dire » *(smos)* et « réciter » *(blags)* sa famille. La même forme est employée dans le *Rāmāyaṇa* (Balbir, l. 211, *yi-ge blags-na* ; l. 229, *phrin-yig blags-pa*, mais l. 258, *bklags(?)-na* ; De Jong, § XXIII A, l. 278, *plags-na*).

III.2. Le vocabulaire.

Il est temps de présenter ici une liste de mots pour comparer les deux vocabulaires. Elle est très limitée et provisoire, et elle se borne aux textes traduits du chinois[28]. On indiquera les mots du voc. ind. tantôt selon des traductions (quand il y en a), tantôt (entre crochets) selon le « vocabulaire nouveau » de Mhvy, conforme à l'édit de 814[29].

1. Vocabulaire technique de philosophie bouddhique.

	Sources	Sanscrit	Chinois	Voc.chin.	Voc.ind.
1)	I, IIa, IIIb, IV, Va-b	*(tathāgata)*	*jou-lai*	*yaṅ-dag-par gçegs-pa*	*de-bžin gçegs-pa*
2)	IV	*(saṃvṛtti)*	*che-t'i*	*'jig-rten-pa'i bden-pa*	*(kun-rjob)*
3)	IIIb, IV	*(paramārtha)*	*ti-yi yi*	*yaṅ-dag-pa'i don* (ou *bden-pa*)	*(don dam-pa)*
4)	Va-b	*(asaṃskṛta)*	*wou-wei, k'ong-wou*	*bya-ba myed-pa*	*'dus ma-byas*
5)	IV, VI }	*(vikalpa)*	*wang-siang*	*myi-bden-pa'i 'du-çes*	*(rnam-par rtog-pa)*
6)	IIa, IIIa-b) {		*wang-sin*	*mi-bden-pa'i sems*	*bsams sgyu-ma*
7)	I }	*(vikalpa)*	*wang-nien*	*myi-bden-pa'i sems*	
8)	I	*paramitā*	*p'o-lo-mi*	*pha-logs su phyin-pa*	
				pha-rol du phyin-pa	*idem*
9)	I, IX	*(skandha)*	*wou-yun*	*lṅa-phuṅ*	*phuṅ-po lṅa*
10)	I, IIa, IIIa, Va-b, IV	*(mithyā-dṛiṣṭi)*	*sie-kien*	*yon-po (lta-ba), yo...*	*log-par lta-ba* *log-la ltas-pa*
			tcheng-kien	*draṅ-po..., yaṅ-dag-par lta-ba*	
11)	I, IIa, IIIb, Va-b	*dharma, sad-dharma)*	*tao, (to) tao, miao-tao*	*lam, čhos, čhos-lam, dam-pa'i čhos-kyi lam, yaṅ-dag-pa, gcug-gi čhos*	*čhos, dam-pa'i čhos*

(28) Pour le vocabulaire technique de philosophie je me suis borné à un chois limité.

(29) Les sources sont indiquées comme suit (voir les notices bibliographiques) : I. *Leng-k'ie che tseu ki* (Ueyama 1968) ; II, divers textes du Tch'an cités par Ueyama sans référence ; IIa, texte tch'an de Ueyama 1976 ; IIIa, *Fa-wang king* en voc. ind. (Okimoto 1978) ; IIIb, le même en voc. chin. ou mélangé *(ibid.)* ; IV, textes du Tch'an cités par Kimura 1980 et 1981 ; Va, *Pa-yang king* en voc. chin. ; Vb, le même en voc. ind. ; Vc, en vocabulaire mélangé ; VI, Imaeda, 1975, p. 130 ; VII, *Fan-wang king* ; VIII, exemples de Simonsson ; IX, vocabulaire bilingue du ms. P. 1257 ; X, textes confucéanistes ; Xa, *Tchan-kouo ts'ö* ; Xb, *Chou-king* ou *Chang-chou* que Imaeda se propose de publier ; XI, *Rāmāyaṇa*.

12) IV, Va-b	*(nirvāna)*		*mye-ṅan, g.yuṅ -druṅ*	*mye-ṅan (mya -ṅan) las 'das-pa*
13) I, IIa, IV, Va-b	*(saṃsāra)*	*cheng-sseu*	*skye-çi*	*'khor-ba*
14) I	*(tripiṭaka)*	*san-tsang*	*mjod-gsum, čhos-gsum*	*sde-snod gsum*
15) I, IIa, IIIa-b, IV, Va-b, XI	*(sūtra)*	*king*	*čhos, yi-ge, čhos-kyi yi-ge, gžuṅ; dharma, dar-ma*	*mdo, mdo-sde*
16) IIa, IV, VI	*(dharma-paryāya, -mukha)*	*fa-men*	*čhos-kyi sgo (-mo)*	*čhos-kyi rnam -graṅs*
17) (voir p. 185)	*(pratırūpa -ka)*	*siang-fa*	*gzugs-brñan (gyi -čhos)*	*(dam-pa'i čhos) ltar bčos-pa*

2. Vocabulaire religieux, bouddhique et autre.

1) I, III, Va-b, XI	*(ārya)*	*cheng, chen*	*'phrul(-gyı)*	*'phags-pa*
2) I, II, IIIa, IV, Va-b	*(tīrthıka)*	*wai-tao*	*mur-dug ('dug) (pa) mu-'jug (pa)*	*mu-stegs (čan)*
3) I, IIa	*(pṛthag-jana)*	*fan(-fou)*	*tha-mal-pa, myi phal tha-mar-pa*	*(so-so'i skye -bo)*
4) I	*(bala)*	*yu*	*blun-po*	*(byis-pa)*
5) I		*chan nan -tseu*	*pho dge-ba*	*rigs-kyi bu*
6) III, V	*(pañca maṇḍa-la)*	*wou-t'i* (?)	*smad-lha, sgo-lha*	*(yan-lag lha)*
7) IIIa, Va	*(kuśala)*	*che-chan*	*dge-ba bču*	*idem*
8) IIIa, Va	*(akuśala)*	*che wo*	*ṅan-pa bču*	*mi-dge-ba bču*
9) IIIa, Va-b	*(puṇya)*	*fou, to*	*legs-pa'i dpal*	*bsod-nams*
10) IIa, Va-b	*(guṇa)*	*fou*	*dpal-yon*	*yon-tan*
11) IIIa-b		*li-yi*	*phan bsod-pa*	*phan-yon*
12) Va-b	*(śrī)*	*kı-li*	*legs-pa'i dpal, lha -dpal*	*dpal*
13) I, Va-b	*(puṇya)*	*tò, kong-tò*	*legs-pa'i don*	*bsod-nams*
14) IIIa, Va		*kong-yang*	*yon (gsol, 'bul)*	
15) III, V	*(naraka)*	*ti-yu*	*sdig-yul*	*dmyal-ba*
16) Va-b	*(svarga, divi)*	*t'ien -chang*	*dge-ba'i gnas, lha-yul, lha-lam*	*mtho-ris (bde-'gro, bzaṅ-'gro)*
17)	*(durgati)*	*(wo-tao)*	*sdig-lam, ṅan pa'i lam*	*(ṅan-'gro, ṅan-soṅ)*
18) I, V, VII		*kouei-chen*	*lha-ma-srin, 'dre*	
18a) Va-b		*heng-yao, tchong-yao*	*ye-'brog ('drog), yen-'brog*	*'dre-gdon* (chin. *wo-kouei)*
19) Va, XI	*(havyam, kavyam)*	*kouei-chen*	*lha-bcun (mchun)*	*(lha-la gtor-ba, mchun-la gtor-ba)*
20) Va-b	*(preta)*	*wo-kouei*	*yi-dags (-gdon)*	*(yi-dags)*
21) Va-b		*sie-che (pou-wen)*	*čhos yon-po (mo -bon), yon-po'i mkhan-po, bon-po*	*log-pa'i mkhan-po (mo btab)*

3. Vocabulaire de notions chinoises et tibétaines.

Sources	Chinois	Tibétain
1) Va	*yin-yang*	*staṅs/dbyal; sribs/gdags*
2) Va « bonté »	*ts'eu*	*byams*
3) Va, VII « piété filiale »	*hiao (chouen)*	*sri-žu (čhe)*
4) Va, XI « honnêteté »	*tchong*	*draṅ; čhu-gaṅ (čhe)*
5) Va « famılle élevée, hommes honorés »	*men hing, jen kouei*	*srid-kyi sgo ni mtho (thob), myi ni bcan; srid ni dard, sgo ni brcan*

4. Vocabulaire des textes non bouddhiques.

Sources	Chinois	Tibétain
1) cf. Voc. 2, N° 1)	*cheng-chen*	*'phrul-gyi lha (bcan-po)*
2) IX, Xb, XI, « majesté, prestige, charisme »	*wei-tö, wei (chen -tche) li*	*byin, rlabs ; gzi-byin, gzi-brjid*
3) Xb « (tablette des) ancêtres, montagnes sacrées, dieux du ciel et de la terre »	*tsou ; chan-tch'ouan ; t'ien-ti chen-ming*	*žal-bu ; sku-bla ; mgon-mchun, lha-mchun*
4) Xb, etc. « barbares »	*jong-yi, man-mo*	*lho-bal*
5) VII, Xa, b, XI « art de gouverner »	*(wang) fa*	*(rgyal-po'i) lugs, čhos -lugs*
6) V, Xa « fonction administrative »	*(deest)*	*rje-blas*
7) Xa « préfet »	*cheou*	*rce-rje*

III.3. Analyse du vocabulaire.

Ces vocabulaires invitent à faire quelques observations pour compléter les réflexions précédentes. Le problème se pose pour les traductions tibétaines de *tous* les textes chinois. On l'a vu, des savants japonais ont pensé que le vocabulaire de ces traductions est souvent malhabile, et ils ont soupçonné les traducteurs de ne pas toujours bien savoir le chinois. Il me semble que c'est peu probable. A Touen-houang il y avait des Tibétains et des Chinois bilingues. On sait aussi que, même avant l'occupation tibétaine de cette région, les rois tibétains avaient envoyé des Tibétains en Chine pour y apprendre le chinois et qu'ils employaient des moines chinois (établis au Tibet) pour des missions diplomatiques en Chine.

Mais il est vrai qu'un problème devait se poser aux traducteurs. C'est celui de la terminologie bouddhique. Il fallait la créer de toutes pièces. Les Indiens et leurs élèves tibétains l'ont fait à partir des textes sanscrits, d'abord sans doute d'une manière plus ou moins anarchique et variable (sinon l'édit de 814 était sans objet), pour aboutir enfin à une terminologie fixe. Les Chinois et leurs collaborateurs tibétains devaient en faire autant à partir des textes chinois. On ignore comment cela s'est fait, et notamment s'il y a eu entente entre eux ou si une autorité aurait pu imposer une unification de la terminologie. On constate en tout cas que, dans les textes Tch'an aussi bien que dans les *sūtra* apocryphes, leur vocabulaire bouddhique est plutôt stable et uniforme dans l'ensemble (sauf exceptions ; il faudrait encore beaucoup de recherches détaillées). Et dans ce vocabulaire stable qui semble fixé une fois pour toutes, la traduction choisie est visiblement le fruit d'une décision mûrement réfléchie, d'une sorte de choix philosophique ou d'une interprétation étymologisante (comme les Indiens l'ont fait dans le *sGra-sbyor*).

On sait que les « Indiens » ont interprété *tathāgata* comme « ainsi allé » *(de-bžin gçegs-pa)*. Les Chinois connaissaient la même interprétation, *jou-k'iu* (*tathā*, « ainsi » + *gata*, « aller »), mais ils ont le plus souvent préféré la traduction ancienne *jou-lai*, « ainsi venu » *(tathā + āgata)*. Les traducteurs savaient sans doute que ce terme représentait sanscrit *tathāgata*. Cependant, en le traduisant en tibétain ils ont fait un choix sans doute consciemment voulu et délibéré : *yaṅ-dag-par gçegs-pa*

signifie « parfaitement (purement) venu (allé) ». Ils ont ainsi retenu le même verbe que les « Indiens » (avec une ambiguïté sur son double sens : aller et venir). Mais pour l'adverbe ou le complément (« ainsi, ainsité ») ils ont préféré une traduction qui s'écarte du sens littéral (« pur »). Or, dans l'une des interprétations chinoises de *tathatā*, *tathā (jou)* était expliqué comme « ainsité » *(jou che)*, Réalité Suprême[29a]. Ils ont agi avec conséquence en retenant la même traduction pour *tathatā*. Au lieu du « mot nouveau » (Mhvy 1709) *de-bžin-ñid* (ainsité) on trouve *yaṅ-dag-pa-ñid* = *tchen-jou* dans le *Vocabulaire* de dPal-dbyaṅs (voir notice) et *yaṅ-dag-pa'i g.yuṅ-druṅ* = *tchen-jou* dans le texte tch'an P. 116.8 (Ueyama 1976), expression qui s'est même glissée dans la *Chronique* de Touen-houang (Bacot, p. 115, l. 15-16). Inversement, dans Mhvy (nº 1708), *yaṅ-dag-pa'i mtha' (bhūta-koṭi)* est une des épithètes de *paramārtha*. En voc. chin., ce dernier terme est rendu dans le *Fa-wang king* par *yaṅ-dag (-pa'i) bden-pa* (ms., l. 70 ; Kanjur, p. 193-4, 142-2 = Taishō, p. 1390a, 1386c, *tchen-che* ou *che-t'i*, Réalité suprême) ; ou encore *yaṅ-dag-pa'i bden-pa'i gžuṅ* (K., p. 142-2 = T., p. 1389c, *che-t'i*) et *Leng-k'ie che-tseu ki* (Ueyama 1968) : *yaṅ-dag-pa'i gžuṅ* = *tchen-li* (fol. 31b = T., p. 1285b), alors que dans le *Fan-wang king*, *paramārtha (ti-yi yi-t'i)* est traduit tantôt par *yaṅ-dag-pa'i bden-gžuṅ* (K., p. 171-5 = T., p. 1006c), tantôt par *gžuṅ-gi mčhog bden-pa* (K., p. 174-1 = T., p. 1008c). Dans les traductions du chinois, *yaṅ-dag-pa* correspond à *tcheng* ou à *tchen* (« correct », « véritable »). Il sert à former d'autres termes techniques, on vient de le voir. Dans le *Pa-yang king*, *yaṅ-dag-pa* = *tchen*, « vrai », est opposé à *wei*, « faux », ou *yaṅ-dag-pa* (variante *draṅ-po*) = *tcheng*, « correct », est opposé à *sie* « faux, hérétique » (en voc. ind., P. 106, on a *dam-pa*). Inversement, dans Mhvy, nº 997-1004, *yaṅ-dag-pa* = *tcheng* = *samyak-*. Mais surprise, on l'a vu (p. 155), ce *yaṅ-dag-pa* = *tcheng* de l'Octuple chemin dans Mhvy est remplacé par *g.yuṅ-druṅ* dans le *Vocabulaire* de dPal-dbyaṅs. Ce mot *yaṅ-dag-pa* était sans doute un néologisme dans les *deux* vocabulaires, mais employé avec une acception différente. On dirait que les tenants de l'un et de l'autre ont voulu se distinguer tout en se connaissant (ou en empruntant l'un à l'autre ?). Il semble donc que le choix de *yaṅ-dag-par gçegs-pa* pour *tathāgata (jou-lai)* ne relève pas d'une traduction « malhabile » ou d'une ignorance du chinois, mais d'un choix délibéré (cf. le Vocabulaire I, nºs 3 et 10).

Comme Ueyama (1976) l'a dit, pour d'autres termes bouddhiques les deux vocabulaires sont identiques *(saṅs-rgyas* pour *buddha* ; *byaṅ-čhub sems-dpa'* pour *bodhisattva)*[30]. Mais dans d'autres cas, noms propres de

(29a) Explications selon le commentaire du *Vimalakīrti* (ch. 9) et le grand commentaire du *MahāVairocanasūtra* (ch. I) selon le dictionnaire de Oda, *Bukkyo dai-jiten*, p. 1112c et 1349c. Je dois la connaissance de la forme « ainsi allé » à Mme Kuo Li-ying et le recours à Oda à M. Mimaki. Les Tibétains ont, eux aussi, connu les deux interprétations « allé » et « venu ». Pour cette étymologie, cf. Simonsson, 1957, p. 268-9.

(30) Pour Ueyama (1976) ces termes communs aux deux vocabulaires se seraient imposés « spontanément » lors de la première introduction du bouddhisme au Tibet à cause du sens « évident » de ces mots. J'avoue ne pas comprendre comment cela a pu se faire. Un regard sur la liste que j'ai dressée montre que, pour *nirvāṇa*, la traduction « chinoise » est parfois différente. Quant à *buddha* et *bodhisattva*, les Chinois ont préféré la transcription du sanscrit

divinités, de lieux, etc., et expressions moins fréquentes, les traducteurs de textes chinois bouddhiques se sont contentés d'une traduction littérale. C'est le cas pour des expressions proprement chinoises (surtout du Tch'an) telles que *gcaṅ-gdaṅ* pour *ts'ing-tsing*, « pur » (*Fa-wang king*, *Leng-k'ie che-tseu ki* et P. 116.8) et *yul gcaṅ-ma* pour *tsing-t'ou*, « Terre pure » (paradis ; *ibid.*). Dans certains cas les traducteurs n'ont peut-être pas reconnu l'original sanscrit d'une expression chinoise (p. ex. *pho dge-ba*, traduction littérale de *chan nan-tseu*, « homme de vertu », face à Mhvy *rigs-kyi bu*, « fils de bonne famille » ; on a dû penser à *dge-ba bču* = *che chan*, « les dix vertus »). Pour les noms propres, on trouve les traductions littérales suivantes dans le *Leng-k'ie che-tseu ki* : *Kin-kouang-ming (Suvarṇaprabhāsa)* est traduit par *gSer-'od snaṅ-ba* (voc. ind. : *gSer-'od dam-pa*) ; P'ou-hien (Samantabhadra) par 'Jaṅs-khyab, « sagesse qui couvre (tout) », au lieu de Kun-tu bzaṅ-po[31]. Parfois on traduit littéralement (p. ex. *sṅa-ma'i che'i rgyu*, « cause du temps passé » = *kouo-k'iu sieou-yin*, « karman du passé »), mais parfois on interprète plutôt, comme *yu-tcheou*, « le monde », traduit par *gnam-sa'i bar-gyi yod-do-čhog*, « tout ce qui est entre ciel et terre » *(Leng-k'ie che-tseu ki)*.

Si la traduction de certains termes reste remarquablement stable, elle est variable pour d'autres. Aucune autorité ne semble avoir fixé le vocabulaire. Les hésitations et les variations tiennent sans doute souvent à la nature des textes traduits et à des différences entre traducteurs. Dans certains cas au moins, cela s'explique peut-être aussi du fait que le vocabulaire chinois des textes originaux n'était pas uniforme. Tantôt il était purement chinois et comportait des acceptions variées (ex. *tao* et *fou*), tantôt il appartenait au vocabulaire proprement bouddhique (comme *kong-tö*). Parfois aussi le texte original était suffisamment vague pour permettre des interprétations différentes (ex. « mauvaise incarnation », parfois interprété en « enfer », parfois en « mauvais *gāti* »).

La perplexité des traducteurs devait aussi être grande quand il s'agissait de traduire des textes purement chinois, non bouddhiques, ou des conceptions purement chinoises incorporées dans des textes bouddhiques. Or pour ces traductions, le vocabulaire établi ci-dessus permet une constatation importante. Bien sûr, comme pour les textes bouddhiques (Tch'an et autrement plus purement « chinois »), on se résignait souvent à une traduction littérale ou à une transcription du mot chinois (ex. Vocabulaire 2, nos 6, 9, 10, 11). Souvent aussi la traduction représente une sorte d'explication du contenu, une sorte de commentaire (ex. Vocabulaire 2, nos 1, 6, 7, 11). Mais ce qui est remarquable et lourd de conséquences pour l'étude des conceptions *tibétaines* courantes à l'époque, dans beaucoup de cas on a choisi, à tort ou à raison (cela reste à voir dans

à la traduction (*fo* et *p'ou-sa*). Est-ce pour cela que les traducteurs des textes chinois ont choisi les mots du voc. ind. *saṅs-rgyas* et *byaṅ-čhub sems-dpa'* ? La question de *čhos* (chin. *fa*) pour *dharma* (les *dharma* ou le *Dharma*) est plus complexe.

(31) Parfois, dans une expression composite, on traduit littéralement la partie qui n'a pas d'équivalent en tibétain tout en interprétant correctement la partie connue. On a vu l'exemple des dynasties chinoises (n. 21). Pour un autre, voir *Leng-k'ie che-tseu ki* : [54] « Inde du Sud (qui fait partie) des Pays d'Occident » = *nub-phyogs kyi rGya-gar gi* (*sic* !) *yul-gyi lha (= lho)-phyogs gyi yul*. Sur ce genre de traductions littérales, cf. Imaeda, 1975, p. 130.

chaque cas), une expression *indigène* propre au fonds (plus ou moins archaïque) des conceptions tibétaines. Traduire est toujours trahir un peu, et parfois l'équivalent tibétain choisi n'est sans doute qu'un pis aller (ex. *sku-bla*, 4, nº 3), adopté faute de mieux ou d'une façon approximative. Il reste que ce qui distingue le voc. chin. (sauf pour les traductions littérales), c'est son recours constant au vocabulaire idiomatique et traditionnel.

Au début de l'enquête on pouvait penser que l'emploi de ce voc. chin. suggérait automatiquement une traduction du chinois tout en admettant que les mots employés existaient naturellement déjà dans la langue tibétaine courante et traditionnelle[32]. C'est vrai dans beaucoup de cas, et on peut désormais suspecter, en un premier temps, qu'un texte employant ce vocabulaire est *peut-être* la traduction d'un texte chinois. Mais ce critère ne peut être appliqué uniformément, exclusivement ou automatiquement. Il ne peut s'agir que de présomptions. On pourrait être tenté de considérer que ce voc. chin. si largement tributaire du vocable tibétain traditionnel représente un stage plus ancien. C'est probable, mais cette conclusion ne permet pas automatiquement une datation même approximative (p. ex. une formule comme « archaïque »). Des expressions idiomatiques purement tibétaines (et sans doute anciennes) sont aussi employées dans les traductions en voc. ind.[33] et ont été conservées, comme on sait, dans des textes même très tardifs. Quoiqu'il en soit, il est certain qu'il faut tenir compte des traductions de textes chinois avec voc. chin. pour déterminer le sens ou les acceptions de certains mots tibétains « archaïques ». Loin d'avoir été « malhabiles », les traducteurs chinois et tibétains ont bien connu les conceptions traditionnelles, chinoises aussi bien que tibétaines, et ils ont procédé avec intelligence.

III.4. On a déjà pu se rendre compte par ce qui précède que l'emploi du voc. chin, n'est pas uniforme. Dans beaucoup de cas, le terme choisi pose des problèmes. Le tableau ci-dessus ne permet pas de rendre compte de la complexité. Nous allons, pour finir, examiner en détail un certain nombre de ces mots ou termes (les nºs renvoient au tableau).

Vocabulaire 1. Nº 11. *Čhos*. La variété des traductions tient au fait qu'il s'agit tantôt du Dharma (toujours au singulier, jamais ici les *dharma*, ni même des concepts apparentés, *bodhi*, *nirvāṇa*, état de *buddha)*, tantôt des diverses acceptions du mot chinois *Tao*. La traduction par *lam* (parfois *Čhos-lam* abréviation de *dam-pa'i čhos-kyi lam*) devait déplaire aux « Indiens ». Ceux-ci l'employaient aussi dans le cas de

(32) Stein, 1981. J'ai oublié de signaler que le rapprochement entre le mot *'phrul-gyi = cheng*, « saint », du *Leng-k'ie che-tseu ki* avec le titre des rois tibétains bouddhistes (*'phrul-gyi lha bcan-po = cheng-chen)* avait déjà été fait par Ueyama (1968), Pour l'emploi *rétroactif* de ce titre, cf. ici, n. 99.

(33) Voici un exemple du *Pa-yang king* (§ 28, T., p. 1425a) *ts'ien-ts'ien wan-wan che,* « pendant des milliers, des dizaines de milliers de générations » est traduit littéralement dans P. 742 (l. 10, voc. chin.), *lo stoṅ khri'i bar-du,* mais avec recours au vocabulaire idiomatique ou archaïque dans P. 106 (l. 1.71) : *nam-nam ža-ža'i bar-du,* « pendant longtemps et pour toujours » (et pourtant cette traduction est en voc. ind.).

« l'Octuple chemin » *(mârga, 'phags-pa'i lam)* qui débute avec la « vue correcte » (*yaṅ-dag-pa'i lta-ba*, Mhvy. nº 996) que le voc. chin. a conservé parfois. Mais il existait un précédent célèbre. Quand, vers 645 A.D., on a voulu traduire le *Tao-lö king* en sanscrit, c'est pour diminuer la valeur du Tao taoïste que Hiuan-tsang ou les traducteurs indiens avaient proposé la traduction *mārga*, ce qui entraîna les protestations des taoïstes pour qui le Tao était bien plus (et, comme on sait, la traduction fut abandonnée)[34]. Et voici que la traduction littérale de Tao par *lam*, « chemin », resurgit (VIIIe-IXe siècles). Le traducteur du *Leng-k'ie che tseu ki* (texte du Tch'an) a hésité. *Cheng-tao*, « Saint-chemin » y est traduit par *'phrul-gyi čhos* (16b = Taishô 1284a), *'phrul-gyi lam* (35b = 1285c) et *'phrul-gyi čhos-lam* (43a = 1286b). On sait qu'ici *'phrul-gyi* équivaut à voc. ind. *'phags-pa* « saint » *(cheng)*, mais il ne s'agit pas du *'phags-pa'i lam* (noble chemin) de la Mhvy. Comme c'est le cas de *yaṅ-dag-pa*, le mot *lam* est commun aux deux vocabulaires, mais leur emploi diffère. Dans le même texte du Tch'an, le mot *lam* sert aussi à traduire *tao* dans le sens de « pratique » (ex. *lam spyad* = *sieou tao*).

Les différences des traductions tibétaines d'un même passage ne s'expliquent pas toujours par un choix différent, mais du fait que l'original chinois comportait des variantes. P. ex. *Pa-yang-king* § 9d (T. 1423a) : « pour obtenir l'état de *buddha* » [4] a la variante : « pour attester la *bodhi* » [5]. De là les deux traductions ; voc. chin. : *saṅs-rgyas kyi čhos-lam* (P. 746, alors qu'ailleurs, ce ms. emploie *byaṅ-čhub kyi lam*, l. 18 et *'phrul-gyi čhos-lam*, l. 30 ; P. 749, l. 50 *idem*) ; voc. ind. : *byaṅ-čhub thob-pa* (P. 106, II, l. 132, manque dans le Kanjur). Le même *Pa-yang king* offre aussi des traductions différentes pour le même terme chinois. Voici une liste : § 4 (T, 1422c) « tous obtiennent la Sainte Voie » [6] = *'phrul-gyi čhos* (P. 748, l. 27), alors que P. 106 (II, l. 57, voc. ind.) a *'phags-par 'gyur*[35]. Par contre, la même phrase (§ 29, T. 1425) est traduite par *'phrul-gyi lam-du soṅ-ste* dans P. 742 (mais *'phags-pa'i lam thob-pa* dans P. 106, I, l. 40 ; manque dans le Kanjur). On la retrouve au § 16 (T. 1423b) où P. 749 (l. 48) et P. 748 (l. 88) ont *'phrul-gyi lam grub-bo* (*deest* dans P. 106 et Kanjur) et au § 20 où P. 746 (l. 51) a *'phrul-lam grub-bo* et P. 749 (l. 99) : *'phrul grub-pa thob-bo*. Au § 6 (T. 1422c) « devenir *buddha* », *tch'eng fo*, devient *'phrul gyi gral thob-bo* dans P. 746 (l. 19), alors que, en voc. ind., P. 106 (II, l. 68) écrit *dpal-yon-thob-pa* (ce qui correspond à *kong-tö*, « mérite ») et Kanjur (p. 274-3) : *dgra-bčom-pa'i 'bras-bu thob-pa* (« obtenir le fruit d'arhat »). La traduction la plus curieuse se trouve au § 31 (T. 1425a) où *tö Tao*, « obtenir le Tao », est traduit par « obtenir le *dharma* suprême (sublime, exalté) », *gcug-gi čhos thob-pa*, alors que P. 106 (I, l. 71) a *lam thob*. Cet emploi de *gcug* est remarquable. On sait que, comme *'phrul-gyi* et *čhos / čhos-lugs*, ce mot joue un grand rôle dans divers textes tibétains indigènes et a donné lieu à une interprétation particulière[36]. Il serait trop long de discuter cet ensemble de

(34) Pelliot, 1912.

(35) « Deviennent *ārya* », comme en ouigour (Bang et Gabain, p. 58, n. 38) : *qut bulmis* où *qut*, « sainteté », traduit régulièrement *ārya*.

(36) Ariane Macdonald, 1971.

mots ici, et j'espère bientôt publier un article sur ce sujet. Qu'il suffise ici de citer une phrase de la *Chronique de Touen-houang* (Bacot, DTT, p. 81) qui est exactement construite comme celle du *Pa-yang king* : « parmi tous les fleuves, le Yar-čhu est le plus bleu et (parmi toutes les montagnes sacrées) le Yar-lha çam-po est le dieu (le plus) exalté » *(gcug-gi lha)*. L'interprétation est certes délicate, car il y a homophonie entre deux *gcug* : 1) sinciput, élevé, exalté et 2) abréviation de *gcug-lag* « coutume, art, science », etc.

Vocabulaire 1. N° 2 *g.yuṅ-druṅ*. Il s'agit du § 29 (le dernier) du *Pa-yang king* (T. vol. 85, p. 1425b) : « on a ainsi la joie du *nirvāṇa* » [7] (*idem* en ouigour), traduit par *gdod g.yuṅ-druṅ du phyin-tho*, « on est (ainsi) parvenu à l'éternité (qui dure) depuis toujours » dans P. 742, l. 12 (en voc. ind., P. 106, 1, l. 82 : *mya-ṅan las 'das-pa'i bde-ba*, « joie du nirvāṇa », avec une glose intéressante qui n'existe pas dans l'original chinois : « ceci est la nature même de Vacuité, la *samādhi* de *vajra* », *'di ni stoṅ-pa'i raṅ-bžin rdo-rje'i diṅ-ṅe-'jin yin-no//*)[37]. Le même mot apparaît déjà au § 18a (T. vol. 85, p. 1424a) : « tous produisent la pensée de *anuttara-samyak-saṃbodhi* » (en transcription chinoise) [8], traduit par *bla-na myed-pa'i g-yuṅ-druṅ rjogs-pa'i byaṅ-čhub* (P. 746, l. 55 ; P. 749, l. 109-110). Début et fin de cette expression sont classiques (voc. ind.), mais *g.yuṅ-druṅ* remplace le *yaṅ-dag-pa (samyak)* de ce dernier. Les deux termes apparaissent dans divers mss de Touen-houang. Alors que I.O. 297 (début) a *yaṅ-dag-par gçegs-pa*, *dgra-bčom-pa*, *g-yuṅ-druṅ rjogs-pa'i saṅs-rgyas* (voc. chin.), I.O. 279 écrit : *de-bžin gcegs-pa / dgra-bčom-ba yaṅ-dag-par rjogs-pa'i saṅs-rgyas* (voc. ind.), avec l'emploi différent de *yaṅ-dag-pa* que nous avons relevé plus haut. On a vu plus haut (p. 165) la combinaison *yaṅ-dag-pa'i g.yuṅ-druṅ* pour *tathatā*. La situation est confuse. Dans son *Vocabulaire* sino-tibétain (P. 1257), dPal-dbyaṅs (Indien ?) traduit toujours *tcheng*, « correct », par *g.yuṅ-druṅ* et non par *yaṅ-dag-pa*[38]. Il en est de même dans le *Vimalakīrtinideśa* où le Buddha est dit : *g.yuṅ-druṅ rjogs-pa'i saṅs-rgyas* (P. 610, 611, voc. chin.)[39].

Il faut souligner qu'il ne s'agit pas ici du *g.yuṅ-druṅ* caractéristique de la littérature postérieure des Bon-po, mais du mot qui a servi à traduire scr. *śāśvata* selon les dictionnaires de S. Ch. Das et de Che-riṅ dbaṅ-rgyal (XVIIIe siècle), mais *sanātana*, « éternel » dans Mhvy (n° 3458) où *śāśvata* = *rtag-pa*, « éternel » (n°s 4653, 7286).

C'est un exemple d'emploi différent d'un mot tibétain « indigène » dans les deux vocabulaires des traductions. L'acception « éternel » est sans doute la plus proche du sens « indigène ». On la trouve fréquemment dans les écrits purement tibétains, mais ceux-ci datent d'une époque où

(37) Cette *samādhi* est le nom d'un *sūtra* chinois du Tch'an, *Kin-kang san-mei king* (voir la notice).

(38) Par contre dans le vocabulaire bilingue P. 1261 (Li Fang-kuei, 1961), *tcheng* est traduit par *yaṅ-dag-pa*.

(38) De Jong (1968, p. 7) a bien noté que le vocabulaire de ces deux mss diffère de celui de la Mhvy. Il s'agit sans doute d'une traduction du chinois, mais De Jong a trouvé que l'original n'est ni la traduction chinoise de Kumārajiva, ni celle de Hiuan-tsang.

le vocabulaire bouddhique était déjà couramment employé (même dilemme que pour *čhos*, *gcug-lag*, etc.). Dans l'inscription de la tombe de Khri-lde sroṅ-bcan (804-815), l. 5, il est dit que l'ancêtre légendaire 'O-lde spu-rgyal régnait « conformément au grand art éternel *(g.yuṅ-druṅ gi gcug-lag čhen-po)*[40]. De même, dans les *Prières* de De-ga (P. 16, fol. 40b), on dit du roi que « sa vie et son pouvoir étaient devenus éternels » *(sku-che daṅ mṅa'-thaṅ g.yuṅ-druṅ du grub-pa)* et (fol. 34a) : « sa vie étant devenue éternelle, il n'a aucune maladie » *(sku-che g.yuṅ-druṅ du bžes-te / sku-la sñun myi-mṅa')*, alors qu'ailleurs on parle souvent de « longue vie » *(sku che-riṅ)*. Les deux expressions équivalentes sont combinées dans le ms. I.O. 751 (2e partie dse *Prières*, fol. 35a) : « son règne et ses traités jurés étaient fermes en éternité, sa vie était longue » *(čhab-srid mjal-dum g.yuṅ-druṅ du brlan sku-che riṅ-žiṅ...)*, et (fol. 35b) : « si le règne était ferme en éternité et grand, c'est à sa bonté qu'on le doit » *(čhab-srid g.yuṅ-druṅ brlan-žiṅ čhe-ba'i bka'-drin)*, alors que fol. 37a on exprime « le vœu qu'il soit ferme et sans altération pour toujours », *nam-tu yaṅ myi-'gyur-žiṅ brtan-bar smond-to*[41]. Les inventeurs du voc. ind. et les traducteurs postérieurs qui l'ont adopté ont préféré *rtag-pa*, « éternel », pour la doctrine philosophique, mais Mhvy a conservé *g.yuṅ-druṅ* dans le vocabulaire général. Ce dernier mot, retenu dans le voc. chin. avec une acception bouddhique, était-il plus archaïque ? En tout cas, quand on le trouve dans des écrits purement tibétains de l'époque, le sens bouddhique était déjà courant. Dans la *Chronique* de Touen-houang (Bacot, DTT p. 114) on l'emploie rétroactivement pour le roi Khri-sroṅ lde-bcan en exaltant précisément son adoption du *bouddhisme*. En le faisant, « il a été libéré du *saṃsāra* (cf. ci-après no 12) et a obtenu le *nirvāṇa* » *(skye-çi las bsgral-to g.yuṅ-druṅ du bton-to)*. Et on dit dans le même passage (p. 115) : « par sa bonté de *(buddha ?)* pur et éternel, il n'y a rien qu'il ne nous ait donné » (et nous devons lui en être reconnaissants, comme ci-dessus dans les *Prières* de De-ga), *yaṅ-dag-par g.yuṅ-druṅ gi bka'-drin ma-byin-ba myed-do*.

Vocabulaire 1. No 10 *yon-po*, *yo*, « hérétique » vs *log-par lta-ba*. *Yon-po* = *sie*, « hérétique, faux » opposé à *draṅ-po* = *tcheng*, « correct », est attesté dans le texte tch'an IIa (Ueyama 1976). Mais les exemples les meilleurs et les plus nombreux que je connaisse viennent du *Pa-yang king*. On peut les diviser en deux groupes. Le mot retenu par le voc. chin. est archaïque. Il est apparenté aux mots *g.yo (-ba)*, « tromperie », et *g.yon* (archaïquement aussi *g.yos* opposé à *g.yas*, « gauche » et « droite ») : « gauche, mauvais, fourbe, faux, mensonger ». Il sert toujours à traduire chinois *sie*, « hérétique », « faux », « mauvais ».

1. On oppose souvent la vue, l'opinion, la religion « correcte » *(draṅ-po*, chin. *tcheng)* à la fausse. Ici comme ailleurs, les traducteurs ont parfois employé les deux vocabulaires, une traduction employant normalement l'un des deux a parfois (exceptionnellement) employé des expres-

(40) Tucci (1950, p. 37 et 41) a pensé au *g.yuṅ-druṅ* des Bon-po. Mais Richardson (1969, p. 32) a relevé cette erreur et traduit bien par « eternal wisdom ».

(41) Même vœu pour le roi dans le ms. P. 134, l. 48 : « que sa vie dure éternellement » *(sku-che g.yuṅ-druṅ du bžugs-par smon-no)*.

sions de l'autre. Ainsi au § 1 (T., p. 1422b) *sie-kien* vs *tcheng-kien* (vue hérétique et vue correcte) est traduit par *drań-po* vs *yon-po* dans I.O. 458, mais aussi par *log-par lta-ba* vs *yań-dag-par lta-ba* (*samyak-dṛṣṭi* dans *Mhvy* 197). Inversement P.106 (voc. ind.) a ici *drań-po / yon-po*, mais aussi *log-par lta-ba* (*idem* dans le Kanjur). P. 745 a *drań-po / yon-po*, mais P. 748 a *log-la ltas-pa* à côté de *čhos yon-po* et *drań-po*. Dans d'autres §, P. 748 a *yon-po / drań-po* (§ 15, T. p. 1423b, § 18, T. p. 1423c). De même P. 2206 pour le § 21 (T. p. 1424a) et P. 746 pour le § 23 (T. p. 1424a). Dans un cas (§ 7, T. p. 1422c) *sie-lao kien* (vue hérétique, fausse) est traduit *log-par lta-ba* dans P. 106 (normal ; P. 746 a *yon-po* et *log-par lta-ba*, P. 748 *log-pas lta-žiń*), mais au § 27 (T. p. 1425a), *tcheng-fa (sad-dharma)* vs *sie-kien* (vue fausse), P. 106 a *dam-pa'i čhos* (le contraire est illisible) et P. 742 a *yań-dag-pa* et *drań-po* face à *čhos yon-po*. Au § 4 (T. p. 1422c) pour « l'homme est le véritable, le correct » *(tchen, tcheng)*, P. 106 écrit *yań-dag-par drań-po*. Enfin au § 28 (T. p. 1425a) P. 106 oppose *yań-dag* et *log-pa*, alors que P. 742 a *yo drań*. Traduction (?) ou rédaction purement tibétaine, le *Dialogue de deux frères* (P. 1283, I) emploie couramment, souvent en les opposant, les mots *yon-po* et *drań-po* (ex. l. 61, 64-5, 71, 74, 80) ainsi que *yon-po'i čhos* (l. 113-114, 178), *drań-po'i čhos* (l. 105, 209).

2. Le deuxième groupe est plus intéressant. Le mot *sie* (« faux, hérétique, mauvais », traduit par *yon-po*) y est l'épithète de maîtres, *sie-che*. Dans le *Pa-yang king*, ce ne sont pas des « maîtres hérétiques » de grandes religions[41a], mais des « sorciers » (géomanciens, devins et autres) spécialistes de rituels de mariage, de naissance et de mort, de construction de maisons. Il sont néanmoins souvent assimilés aux « hérétiques » *(mur-'dug = mu-stegs-čan)* que nous rencontrerons dans le Vocabulaire 2, nº 2. Cette assimilation a été lourde de conséquences pour l'usage du mot *bon-po*. Dans les rituels anciens des mss de Touen-houang, ce mot désigne des spécialistes de divers rites (notamment funéraires). Plus tard, dans la tradition, il indique les représentants d'une philosophie et d'une religion traitées d'« hérétiques » par les bouddhistes.

Dans le *Pa-yang king* (§ 16, T., p. 1423c) on parle des abus des gens « stupides » (le peuple) opposés au roi qui est un *bodhisattva* sur terre où il garantit l'ordre cosmique par l'établissement d'un calendrier. Ces gens, qui ne « s'attachent qu'à la lettre » [9], emploient des maîtres hérétiques *(sie-che)* pour dompter (*yen-tchen*, les démons) par la magie, pour dire le vrai et le faux (par la divination), pour implorer abusivement *(man k'ieou)* des divinités hérétiques (fausses, *sie-chen*) et pour rendre un culte aux mauvais démons *(wo-kouei*, les *preta)*. Ils vont ainsi à l'encontre de la « Voie Correcte » *(tcheng Tao)* et cherchent des « sentiers faux *(sie-king)*.

La traduction du Kanjur diverge un peu et est abrégée (p. 274-5) : le roi montre une « bonne religion du pays » *(yul-čhos bzań-po)*, mais les gens appellent des *preta* et leur font des offrandes *(yi-dags kun pos*

(41a) Le « maître hérétique » Mani est qualifié de *Par-sig g.yon-čhen*, « grand menteur de Perse » (Stein, 1980, p. 333, n. 12). Il est possible que ce mot *g.yon* (apparenté à *yon-po*). corresponde au *sie*, « héritique », des décrets impériaux chinois visant le manichéisme.

(= *bos)-çiṅ mčhod-pas)*, et on ajoute : « pour la religion des démons, ils leur font des offrandes d'animaux (tués) et mangent les viandes » *('dre-gdon gyis (= gyi) čhos-la ni srog-gis mčhod-nas / dmar-gsum dbral-du za-ba la)*. Ce passage manque dans le ms. P. 106 (voc. ind.). Voici comment il est rendu dans les mss à voc. chin. (P. 746, l. 44 et P. 749, l. 86) : le roi montre « la religion du pays » *(yul-čhos)*, mais les « gens stupides » (*blun-po* ; cf. Vocabulaire 2, nº 4) s'en remettent à de faux maîtres *(yon-po'i mkhan-po gñer-nas)* et domptent les *preta (yi-dags gnan-te* ; P. 749 : *mnan)* », et : « ils vénèrent les *preta* » *(yi-dags la ni phyag-'chal)*. Mais une nouveauté significative est introduite dans le ms. P. 748 (l. 105-106) : « les *bon-po* font...(lacune)... les *preta...* » (*bon-po yi-dags byed* (?) ////). Dans le ms. P. 2206 (p. 2), on a ici : « les *bon-po* invoquent (?) les *preta* » *(bon-po yi-dags gdon-te)*, et : « pour rendre impuissants les démons, ils les vénèrent et ils prennent pour recours les *preta* » *(lha-ma-srin daṅ / 'dre dbaṅ-don myed-pa la ni phyag-'chal/yi-dags gdon ni bskyabs-çin bsdus-te)*. On retrouvera plus loin (Vocab. 2, nº 2) l'emploi de *'dre-gdon* ou de *gdon-pa* (verbe) et *'dre* dans un passage (§ 7) consacré aux hérétiques *(mur-'dug, mu-stegs)* et aux « démons faux » *(yon-po'i bdud)* et on verra (n. 78) que certains textes chinois ajoutent à une liste analogue le terme *tao-che*, « taoïstes », mot que les Tibétains ont plus tard traduit par *bon-po*. Pour revenir au *Pa-yang king*, on y critique encore l'abus de la divination pour les mariages. Au § 21 (T., p. 1424a) on dit : « les gens stupides, sans sagesse, croient à leurs maîtres hérétiques *(sie-che)* qui interrogent par la divination dans l'espoir que (le mariage) sera faste » [10]. En voc. ind., le Kanjur a une autre rédaction et ne parle pas de devins ; le passage manque dans le ms. P. 106. Mais dans les mss P. 746 (l. 59) et P. 749 (l. 122), on a *log-pa'i mkhan-po* pour les maîtres hérétiques qui consultent les oracles *(mo btab-čiṅ phan-du re-nas* ; P. 749 : *çis-su re-nas)*. Ici encore, dans le ms. P. 2206, on parle des « imbéciles qui s'en remettent aux (tenants de) fausses (mauvaises) religions et payent des honoraires aux *bon-po* devins *(mo-bon)* pauvres dans l'espoir que (le mariage) sera faste (heureux) », *ye-ni blun-po glen-bas / čhos yon-po-'o-čog la ni bltas / phoṅs-pa'i mo-bon-no-čog la ni yon chol-žiṅ legs phan du re-nas*. Le thème est repris dans le *gātha* final (T., p. 2425a) : « si on désire acquérir des mérites pour des actions (de ce monde), qu'on récite (ce) *sūtra*, qu'on n'interroge pas les maîtres (hérétiques) » [11]. Ce passage manque dans le Kanjur et est édulcoré dans le ms. P. 106 (I, l. 69-70) : *'du-byed las-dag gaṅ byed-pa// gžan-la ma-'dri, mdo-sde lhogs*, « celui qui (veut) accomplir des actions mondaines, qu'il n'interroge pas autrui, qu'il récite (ce) *sūtra* ! ». Mais en voc. chin. on trouve ceci. P. 742 : « lisez ce livre, ne vous fiez pas à l'hérésie, n'interrogez pas les *bon-po* devins *(mo-bon)* » *(čhos-kyi yi-ge 'di phlags-la / log-pa la mi-bltas / mo-bon la myi-'dri-na)*, et P. 749 (l. 216-217) : *yi-ge lhogs-la* (*yon-po'i* ?) *mkhan (-po) la ma-'čhol* (= *'chol* ?). L'expression *mo-bon* a été conservée dans un chant de Milarepa (chap. 24) qui imite un rituel *bon-po* de guérison (il y emploie aussi pour les démons le mot *ye-'brog* qu'on trouve dans le *Pa-yang king* ; cf. Vocab. 2, nº 18a). Elle est également attestée dans le ms. P. 991,1 (*Maximes*, fol. 2, v., l. 3) :

« là où il y a beaucoup de *mo-bon*, c'est un lieu de réunion des démons » *(mo-bon maṅ-por byed-pa ni 'dre'i 'dun-sa)*.

Cet emploi du mot *bon-po* pour désigner des spécialistes chinois de la religion « populaire » (« sorciers ») est confirmé par un vocabulaire sino-tibétain (ms. de Touen-houang) dans lequel les mots chinois sont transcrits en tibétain. On y trouve *bon-po* = *çi-koṅ* (chin. *che-kong*, « sorcier »)[41b].

Il faut ici faire état d'une découverte lourde de signification. Dans trois mss de Touen-houang on trouve associés ou identifiés les *bon-po* et les « hérétiques » *(mu-stegs)*. Le premier a été découvert par Samten G. Karmay. C'est un petit traité de maximes et d'exhortations bouddhiques (P. 972), analogues à celles du « *bhikṣu* saint » (P. 992.5). Son vocabulaire (du type « chinois ») est proche de celui du *Pa-yang king*. On y lit que « les êtres stupides qui ont foi dans les hérétiques (et les ?) *bon-po* pratiquent les signes (seulement, une religion purement extérieure) pour (chercher le bonheur dans) des entreprises (mondaines) », *mu-stegs bon-la yid-čhes-te / las-kyi don-du mchan-ma spyod*. Puis on conseille : « ne confiez pas votre vie (destin) aux *bon-po* devins *(mo-bon dag-la srid ma-ltos)*, ne faites pas d'offrandes aux démons *('dre-srin dag-la yar ma-mčhod)*, ne cherchez pas protection auprès de démons *(bdud daṅ bgags* (= *bgegs*)*-la skyabs ma-chol)* ; pour se protéger des misères, la « religion du dieu » (le bouddhisme) est meilleure *(sdug-bsṅal skyabs-su lha-čhos bzaṅ)* ; les meilleurs protecteurs sont le Buddha et le clergé *('phags-pa'i dge-'dun)* ». On y oppose aussi l'*amṛta* de (la religion) correcte *(yaṅ-dag bdud-rci)* au poison des vues hérétiques *(log-par lta-ba'i dug)*. Le vocabulaire est mélangé (« indien » et « chinois »). Les *bon-po* de ce texte ne sont pas les représentants d'une hérésie de grande religion, mais des spécialistes du rituel et de la divination.

Les deux autres textes ont été trouvés par moi-même. Le premier sera évoqué ci-dessous (P. 443 ; Vocabulaire 2, nº 2). Le deuxième, fort long, est un commentaire du *tantra rGyud-gsum-pa* (mss de Touen-houang et Kanjur nᵒˢ 470, 471). Dans le ms. I.O. 711 on explique des noms propres (Heruka, etc.) et des termes techniques par des légendes d'origine et des interprétations. Je ne retiens ici que le passage qui concerne notre problème (fol. 3b-4a). De l'union de Soleil (déesse) et Lune (démon) résultent trois œufs d'où émergent trois êtres. Le premier s'envole par le trou du toit et va au ciel. Son nom est « fils aîné de Lune » en tibétain *(zla-ba'i bu čhen-po)* et Can-bu-du (ou dra ?) en sanscrit (= Candraputra ?). Le clergé bouddhique *(dge-'dun)* l'appelle « fils de dieux Čhad-pa (= Daṇḍa ?) », *lha'i bu čhad-pa*, mais les *bon-po* l'appellent « dieu du ciel » *(gnam-lha)*. Le deuxième être veut partir par la fenêtre, mais la mère le tire par les pieds et il disparaît (sous terre, semble-t-il). En sanscrit, c'est un *de'i*, en tibétain un *the'u-raṅ*. Le troisième

(41b) Thomas and Giles (1948, p. 761, nº 131). La restitution est correcte. Le mot *che-kong* est attesté dans un ms. de Touen-houang du *Sūtra des Causes et des Effets* (T., vol. 85, nº 2881, p. 1381c), et cela dans un contexte analogue à celui du *Pa-yang king* : « ceux qui, dans cette vie, tuent des animaux pour rendre un culte aux divinités hérétiques » vont en enfer [56], et : « ceux qui, dans cette vie, agissent en sorcier *(che-kong)*, tantôt pour les enterrements de morts, (tantôt) pour consulter l'oracle faste ou néfaste (en vue de la construction) d'une maison » vont en enfer [57].

être est écrasé et ses membres sont abîmés. Son nom est *'goṅ-po*. On ne discutera pas ici ce commentaire extraordinaire. Mais on retiendra l'apparition de noms communs de la religion purement tibétaine *(the'u-raṅ, 'goṅ-po)* qu'on retrouve dans d'autres *tantra* (considérés comme « douteux ») et dans les écrits postérieurs. Parfois ces mots ont ici un équivalent sanscrit. Mais l'essentiel pour le problème qui nous occupe est l'opposition entre les *bon-po* et le clergé bouddhique. Le nom que ce dernier donne à la divinité est tibétain et caractéristique du Bon traditionnel postérieur[41c]. Comme les *bon-po* apparaissent ici comme un groupe (homogène ? ; organisé ?) par rapport au clergé bouddhique, cela implique sans doute l'épithète « hérétiques » *(mu-stegs)* qu'on leur a donné dans les autres textes cités.

Vocabulaire 1, nº 13, *skye-çi*.

C'est une abréviation de *skye-çi'i 'khor-ba*, « cycle de naissances et de morts », en chinois : « *roue* de vie et de mort », *cheng-sseu louen*. Dans le voc. ind., on dit toujours *'khor-ba* seul (*saṃsāra*, Mhvy nos 2165, 797) ; dans le voc. chin., on trouve toujours *skye-çi* seul, exactement comme *cheng-sseu* dans la plupart des textes chinois[42]. Naturellement, il y a des cas où on parle simplement de « naissance et mort »[43]. On les exclue ici et on ne retient que les cas où ces expressions désignent nettement le *saṃsāra* (opposé au *nirvāṇa*). En voici des exemples. P. 116.8. (Ueyama 1976, p. 58, nº 25 ; Kimura 1981, p. 103), Dits du maître tch'an Mahāyana, passage qui correspond au dossier du Tch'an en chinois, publié par

(41c) Malgré l'aspect tibétain du dieu du ciel *(gnam-lha)*, ce mot peut aussi cacher une divinité analogue du domaine turc. Dans le même commentaire (fol. 8a) on explique une liste de divinités mineures ou de démons (*yakṣa*, *nāga*, etc.). A propos des dieux de la récolte *(lo-tog lha)* et du chemin *(lam-lha)*, mentionnés dans le *tantra*, on explique que ces derniers sont « de petites divinités qui protègent les (dix) orients » *(phyogs skyoṅ-ba'i lha phra-mo)* et on précise : « ce sont les douze frères, tels que les *yol daṅ-re* et les *čog daṅ-re*, etc. » *(yol daṅ-re čog daṅ-re spun la-scogs-pa spun bču-gñis 'khor daṅ-bčas)*. Or dans une description du pays turc en tibétain (texte archaïsant, P. 1060, Choix, II, l. 90) dans laquelle on indique des mots turcs spécifiques pour les rois, les chevaux, etc., on dit aussi que « le (ou les) dieu(x) des Turcs est (sont) le (les) *yol taṅ-re* » *(Dru-gu'i lha)*. Sato (1978, p. 409) y a déjà reconnu le mot turc *yol täṅri*, « dieu du chemin » (en s'appuyant sur Thomas 1912, Clauson 1972 et Hamilton 1975). Ce dieu figure en effet deux fois dans un manuel de divination (Thomson, § 2, « je suis le dieu du chemin », et § 73 : « je suis le dieu du chemin noir »). Hamilton a comparé ce manuel à des textes tibétains analogues. En se basant sur le colophon, il a pensé qu'il était d'inspiration manichéenne, et il le date de 930 A.D. Ce qui est remarquable (et ignoré des turcologues), c'est que le « dieu du chemin » se trouve aussi parmi les personnages qui delivrent un oracle dans les manuels tibétains de divination de Touen-houang (I.O. 740.1, nº 10 ; P. 1043, nº 16 ; et Jésus-Messie manichéen, cf. Stein, 1980, p. 337). M. Hamilton m'a expliqué que *yol* signifie bien « chemin » (tardivement aussi « chance, bonheur ») et que *čog* signifie « gloire, éclat » (mais est inconnu comme nom de divinité). On voit que, dans ce commentaire, le *lam-lha* apparemment bien tibétain couvre aussi un dieu du chemin turc. Le « dieu du ciel » de ce même commentaire pourrait, lui aussi, englober une notion tibétaine et une notion turque.

(42) Exemples : T., vol. 85, nº 2823 (de T'an Kouang, VIIIe siècle), p. 1208b : « celui qui ne s'attache pas au *saṁsāra (cheng-sseu)* qui ne se sépare pas de la *bodhi* », et p. 1211c : « ne pas aimer le *saṁsāra (cheng-sseu)* s'appelle ne pas chercher l'existence ; T., nº 2836, p. 1282a : treize exemples d'opposition *saṁsāra/nirvāṇa*. Pour un exemple d'adaptation plus idiomatique, *gson-gçin 'khor-ba*, cf. n. 52.

(43) Comme I.O. 709.5, fol. 19a : *čhos-la skye çi myed-pa*, « il ny' a ni naissance ni mort dans le Dharma ».

Demiéville : « *saṃsāra* et *nirvāṇa*, ces deux sortes (d'aspects) sont égaux » [12] ; P, 116.8 (Ueyama 1976, fol. 99-100) : *skye-çi ñid mya-ṅaṅ-las 'das-pa yin-no* [13]. Dans le *Leng-k'ie che-tseu ki*, *saṃsāra* est toujours rendu par *cheng-sseu* en chinois, et ce mot est toujours traduit par *skye-çi*, par opposition avec chin. *nie-p'an* (*nirvāṇa* ; treize fois). Comme il fallait s'y attendre (cf. ci-dessus, p. 155), la nomenclature des deux vocabulaires est employée dans la collection de textes du Tch'an du ms. I.O. 709 : *'khor-ba* (fol. 10b, 19b et 39b, opposé à *nirvāṇa*) et *skye-çi* (fol. 20a, 20b, 22b). Plusieurs textes ont à la fois *skye-çi* et *'khor-ba*. Imaeda a pensé qu'il s'agissait peut-être d'une redondance[44]. Je crois plutôt que *skye-çi'i 'khor-ba*, aussi bien que *cheng-sseu louen*, ont été abrégés en *skye-çi* et *cheng-sseu*. On a même assimilé *'khor-ba* à *'khor-lo*, « roue », traduction littérale du chinois *louen*[45]. Imaeda a aussi signalé que ce terme *skye-çi* est employé dans la *Chronique* de Touen-houang. On a vu qu'il y est opposé à *g.yuṅ-druṅ* comme *saṃsāra* à *nirvāṇa* (ci-dessus, p. 170). Dans les *Prières* de De-ga, qui emploient aussi le terme *g.yuṅ-druṅ*, on trouve côte à côte *skye-çi et 'khor-ba*[46].

Vocabulaire 1, n° 15, *čhos-kyi yi-ge*, *gžuṅ* et *dar-ma*.

Comme équivalent de *sūtra*, le premier mot est très fréquemment, sinon toujours employé dans le voc. chin , face à *mdo* dans le voc ind. Quand un texte non identifié est caractérisé par cet emploi, il y a présomption, sinon toujours certitude, qu'il s'agit d'une traduction ou d'une adaptation d'un texte chinois (ou inspiré par un tel modèle). L'inverse est vrai pour l'emploi de *mdo*. Mais il faut distinguer entre deux acceptions de ce mot.

15a. Dans le voc. chin., *mod* ne signifie pas *sūtra* (*king*, comme traduit Kimura, 1981), mais « courte sentence », « maximes », « dits ». Cette acception est bien attestée dans les écrits du Tch'an, même dans des rédactions purement tibétaines du Tch'an[47] et même dans des recueils de maximes « indigènes ».

15a.1. Commençons par ces derniers. Un grand recueil de maximes de sagesse s'appelle « Grand *ma-çags* des Sum-pa, sentences *(mdo)* léguées en exemple aux générations futures » (voir la notice)[48]. On y parle des relations entre parents et enfants et des vertus de respect et d'honnê-

(44) Imaeda 1978. Ce texte est qualifié de *čhos-kyi yi-ge*, mot du voc. chin.

(45) Mss cités par Imaeda : P. 220, *skye-çi 'khor-ba'i chos-kyi le'u*, mais I.O. 345 : *skye-çi 'khor-lo'i le'u*. Ce sont des variantes du titre *skye-çi'i lo-rgyus* (plusieurs fois). Dans I.O. 751, ce titre est expliqué par « livre de naissance et de mort, histoire de naissance et de mort » *(skye-çiṅ çi-ba'i čhos/skye-çi lo-rgyus)*.

(46) P. 16, fol. 24b, les fautes accumulées sont « les germes du *saṁsāra* » *(skye-çi'i sa-bon)*, mais fol. 25a : nous sommes attachés par la corde du *saṁsāra* *('khor-ba'i gçal-thag)*.

(47) Kimura 1981. Ces « dits » des maîtres du Tch'an ont été appelés *yu-lou* dès le IXe siècle (Lin-tsi, T., n° 1985 suiv.).

(48) Voir la notice sur *Sum-pa ma-çags*. Le genre est bien représenté parmi les mss de Touen-houang. En tibétain, P. 1058 verso ; P. 235 (sur père et mère, fils et fille, frères, bru, etc.) ; P. 987 et 988 (Dits de Koṅ-ce = Confucius) ; P. 989 (père et fils) ; P. 1283 (Dialogue des deux frères, voir la notice) ; P. 2111 (dialogue entre deux frères sur la morale). En chinois : T., vol. 85, n° 2825, « Préceptes importants de paroles véritables » ; S. 6537-3, morale bouddhique ; Peking, Wei 68 (*Touen-houang che-che sie-king t'i-ki* et *Touen-houang tsa-lou* [58], de Hiu Kouo-lin, Changhai, 1937, II, p. 166-167).

teté (voir Vocabulaire 3, n°s 3, 4). Les exhortations d'un « saint moine » sont aussi qualifiées de « sentences » *(mdo)* enseignées à la postérité » (P. 1284.2 : *'phrul-gyi byig-çus myi phyi-ma la bstan-pa'i mdo* ; cf. la notice *Maximes*)[49]. Un autre texte du même genre, P. 126 (prêche contre les abus) contient à la fin de petits exposés : « sur la manière des gens mauvais » (l. 66, *ṅan-pa'i chul bçad-pa*)[50], « sur la piété filiale » (l. 77, *sri-žu'i mdo bçad-pa*), « sur le Bien et le Mal » (l. 90, *legs ñes kyi mdo bçad*)[51]. Tous ces textes sont des variantes du ms. P. 992.5. Dans tous on emploie le voc. chin.[52].

15a.2. Textes du Tch'an. Toute une série de « dits » des maîtres se trouve dans le ms. P. 116 (Kimura 1981, p. 97-104). Tantôt on dit : « enseigné par maître » (un tel, nom indiqué), tantôt : « dits enseignés par un tel » (*bçad-pa'i mdo*, 116.6) ou, en abrégé : « enseigné par un tel » (*bçad-pa*, mais une fois *'grel-pa*, « commentaire »). Souvent on préfère : « sentences du Tch'an de maître un tel » (*bsam-glan gyi mdo*, 116.7, dix-sept cas ; de même dans P. 813, Kimura, p. 110). Dans quelques cas on connaît l'équivalent chinois : *yu*, « dits » (116.7.n), peut-être *kiue*, « brève formule » (116.7.p ; mais 116.8, on dit *čhos-kyi sgo-mo* = *dharmamukha*, expression qui correspond à *fa-men yao-kiue* [14], « brève formule essentielle du *sūtra* »).

Des emplois divergents se trouvent dans le *Leng-k'ie che-tseu ki.* Une fois on parle de « sentences du *dhyāna* » fol. 23b, *bsam-glan gyi mdo*[53] = *yao-kiue.* Mais *bçad-pa* correspond une fois (48a) à *louen (śāstra)* et deux fois (44a, 44b) à *tchou*, « commentaire » (comme ci-dessus : *bçad-pa* / *'grel-pa*). Le mot chinois *louen* est parfois transcrit en tibétain : *bsam-glan gui lon* (P. 117.1) ou *lon* tout court (P. 121.1).

15b.1. Examinons maintenant *čhos-kyi yi-ge* = *mdo* dans le sens de *sūtra.* On a déjà noté (p. 153) que les textes du Tch'an emploient aussi le voc. ind. *(mdo, mdo-sde)* quand ils citent des textes d'origine indienne ou quand ils réfèrent à des notions « indiennes » (Mādhyamika, etc.). Une certaine incohérence apparaît aussi dans certaines traductions, notamment dans le *Leng-k'ie che-tseu ki.* Le *Laṅkāvatara-sūtra* (six fois) et d'autres *sūtra* (huit fois) sont désignés par *čhos-kyi yi-ge* = *king*, mais cinq autres *sūtra* sont appelés *mdo* = *king* (Ueyama, 1968, liste incomplète), y compris le *Laṅkāvatara* (25a). Inversement le mot *mdo* sert une fois à rendre chinois *ki*, « récit » (dans le titre), alors que le mot *tchouan*, « biographies », est rendu une fois par *mdo* (26a) et une fois par *bçad-pa'i*

(49) Sentences étudiées par Ariane Macdonald, 1971, p. 370-373.

(50) Dans le *Leng-l'ie che-tseu ki*, *bçad-pa* correspond à chin. *louen* (= *śāstra*, fol. 48a) ou à *tchou* (= commentaire, fol. 44b, 46a). On retrouvera ce mot dans le vocabulaire des maîtres du Tch'an.

(51) A distinguer du *sūtra* du même nom (voir la notice).

(52) P. 992.1 (sur Bien et Mal) ; P. 992.3 ; p. 992.5. Voir le Vocabulaire 2, n° 10, 13, 14, 17a. Pour le contenu aussi (mariages déterminés par la divination, culte inutile des morts, etc.), ce texte est analogue à plusieurs passages du *Pa-yang king.*

(53) Noter la différence d'orthographe : *bsam-brtan* dans P. 116 et P. 117.1 (traitant du Tch'an du tathāgata », *jou-lai tch'an*), mais *bsam-glan* dans le *Leng-k'ie che-tseu ki* (fol. 23b), dans I.O. 704.1 (*de-bžin gçegs-pa'i bsam-glan*, voc. ind., Kimura 1981, p. 122) et dans I.O. 709.11 (fol. 43a, *bsam-glan gyi yi-ge*, où *yi-ge* relève du voc. chin., mais le texte est en voc. ind. ; cf. n. 13).

yi-ge (42b). Je n'ai pas pu découvrir la raison de ces variations. Mais pour les *sūtra* traduits du chinois, on trouve toujours *čhos-kyi yi-ge* en voc. chin. et *mdo* en voc. ind. (sauf exception, cf. n. 24, *Pa-yang king*, et *Fan-wang king*). En effet, on l'a déjà dit (n. 23), ces *sūtra* ont souvent été traduits dans les deux vocabulaires. En voici une liste provisoire (voir les notices).

Sūtra	*Čhos-kyi yi-ge*	*Mdo*
Fa-wang king	Kanjur, I.O. 222, P. 621 *(yi-ge)*	P. 2105 *(mdo-sde)* ; citation dans P. 116 et dans Cat. de lDan-dkar, n° 155
Fan-wang king	Kanjur (— et *yi-ge, gžun)*	*Ibid. : mdo-sde*
Pa-yang king	P. 749 : *sṅags-kyi yi-ge* ; P. 742 : *yaṅ-dag-pa'i čhos-kyi yi-ge.*	P. 744 : *rig-sṅags kyi mdo* ; Kanjur ; P. 106, 458, 743, 745, 2110 ; I. O. 459 suiv.
	Pour « réciter », *saepe : čhos, yi-ge, čhos-kyi yi-ge*	*mdo, mdo-sde, čhos-kyi mdo*
Fo-tsang king	Kanjur n° 791, trad. du chinois ; *saṅs-rgyas kyi mjod*	Kanjur n° 886
Ta-T'ong fang-kouang	P. 92	Kanjur n° 930, 931

Comme dans d'autres cas, l'usage de ces deux vocabulaires est si constant et si régulier qu'on peut, sinon être certain, du moins présumer qu'un texte non identifié marqué par *čhos-kyi yi-ge* (et variantes) est peut-être traduit du chinois ou du moins inspiré par une source chinoise. Un cas de ce genre est le *sKye-çi'i lo-rgyus*. Ce texte est dit *čhos-kyi yi-ge'i le'u*, mais porte aussi un sous-titre qui transcrit un mot (pseudo-) sanscrit : *saṅ-gra dar-ma*[54]. Ce n'est peut-être qu'une pieuse invention. On a vu (n. 23) que, même le titre chinois du *Pa-yang king*, transcrit en tibétain, est dit être « en langue de l'Inde ». Dans la partie principale du *sKye-çi'i lo-rgyus*, adaptation du *Gaṇḍavyuha*, le héros Sudhana (classique Nor-bzaṅ ; Mhvy n° 5500) porte le nom Rin-čhen-lags (Imaeda supprime à tort le mot *lags*). Si on corrige *lags* en *legs*, ce nom correspondrait bien au nom *chinois* de Sudhana, Chan-ts'ai, « bonne richesse ». Le texte comporte d'autres éléments du voc. chin., *mur-'dug* pour hérétiques (P. 218), *'phrul-gyi* = *lha'i*, « divin » (I.O. 345, *'phrul-gyi rjas* = P. 218, *lha-rjas*), les cinq *gati* : *rgyud-lṅa* = *Vocabulaire* P. 1257, fol. 9, l. 12 : *lam-rgyud lṅa*.

Le cas le plus curieux de ce texte est celui de *rūpadhātu* (classique *gzugs-khams* = *sö-kiai*). Ce mot est ici rendu par *gzugs-yod* (khna v.). La même expression se trouve encore dans le *Vocabulaire* P. 1257 (fol. 5, l. 2) : *gzugs-yod-pa'i khams* = *sö-kiai*. L'équivalent chinois se trouve littéralement dans une prière de Touen-houang (T., vol. 85, p. 1302a) : *sö-yeou* (de même dans T., n° 762, vol. 17, p. 651b, mais ce texte n'a été traduit que vers 1000 A.D.). Il est vrai que le *sKye-çi'i lo-rgyus* emploie aussi le voc. ind. (*'phags-pa*, *mtho-ris*, etc.). Ce mélange se reflète sans doute dans le double titre.

(54) Cf. n. 44 et 68. On verra que *dar-ma* signifie *sūtra* dans le vocabulaire tibétain ancien. Quant à *saṅ-gra*, il doit rendre scr. *saṃgraha* (tib. *bsdus-pa*), « recueil, résumé » (ex. I.O. 26.2). Imaeda a montré que ce texte combine plusieurs sources.

15b.2. Ici se pose le problème de la formation de cette expression. On a vu qu'on écrit souvent simplement *čhos* ou *yi-ge*. Le mot de base, typique pour le tibétain courant de l'époque, est sûrement *yi-ge* ; *čhos-kyi yi-ge* en est dérivé[55]. A l'inverse, dans cette acception précise de « livre », *čhos* semble être une abréviation du terme composé. On verra que son équivalent sanscrit *(dharma*, tibétanisé en *dar-ma)* a la même acception.

Il y a beaucoup d'exemples pour *yi-ge* dans le sens de « livre »[56]. Souvent un autre mot précise de quel genre de livre il s'agit. Ainsi on trouve dans la littérature « confucéaniste » de Chine, « le livre du sage » (*myi 'jaṅs-pa'i yi-ge*, P. 988, l. 52) avec la notice finale : « ce livre *(dpe)* est un livre des sages d'autrefois » *(dpe-'di ni gna' myi 'jaṅs-pa'i dpe lagso)*. Ce sont les « classiques » chinois, le *Yi-king* (= *Tcheou-Yi*) dans P. 987 (l. 11) : *'jaṅs-pa'i yi-ge Či'u-yag*, « livre du sage ») et dans I.O. 748 *Ču-yag gyi yi-ge* ; ou le *Li-ki* (P. 987, l. 41 : *yi-ge Le-ke*). Le récit du voyage des Cinq Ouigours[57] est intitulé : ...*rabs-kyi yi-ge* (« livre du récit de... »). Le *Rāmāyaṇa* s'appelle *rgyal-po Ra-ma-na slaṅs-dbyal bka'-mčhid kyi ye-ge*. Un écrit du Tch'an portait le titre *bsam-glan-gyi-yi-ge* (cf. n. 13), et le titre *chen-tcheou king* était rendu par *sṅags-kyi yi-ge*[58] (ci-dessus, p. 177). Dans le *Fan-wang king* on cite les textes (*sūtra* ?) du *vinaya* comme *chul-khrims kyi yi-ge* (ou *glegs-bam*) et *chul-khrims kyi gžuṅ* (Kanjur 922, p. 172) ou bien *čhos-kyi yi-ge*, *chul-khrims kyi glegs-bam* (ibid., p. 170-4, 174-3). On y parle aussi de « *sūtra* du *mahāyana* » *(theg-pa čhen-po'i yi-ge*, en voc. ind. *-mdo)*. Dans le *Pa-yang king* (T., p. 1424a), il est question de livres d'astrologie ou de prévision du destin (*lou-ming chou* ; var. *siang-ming chou*, « livre ou est consigné le destin »). Cette expression purement chinoise est rendue par *dbaṅ-thaṅ gi yi-ge*, « livre du destin ou de la chance », dans les traductions en voc. chin. (P. 746, l. 63 et P. 749, l. 129). On notera l'emploi d'un terme idiomatiquement tibétain dans cette traduction (emploi qui s'est maintenu dans la religion traditionnelle ; *rluṅ-rta* avec *dbaṅ-thaṅ*, *srog*, etc.). Il est attesté dans un autre ms. de Touen-houang (P. 389), une amulette de Tārā : vœux pour le donateur, pour sa vie et sa chance (*che-srog daṅ dbaṅ-thaṅ*, voir Lalou, 1936, p. 138), mais aussi dans Mhvy, nº 5220 : *dbaṅ-thaṅ čhe-ba* = *mahābhoga*.

(55) Faute de « dictionnaire étymologique » tel que le *sGra-sbyor*, nous ne pouvons saisir que par hypothèse comment les traducteurs du voc. chin. ont formé des expressions nouvelles. Pour *čhos-kyi yi-ge* il est bon de noter que les traductions en ouigour ont la même expression : *nom bitig* (Bang et Gabain, 1934, index, disent « = *sūtra* ? »). Dans un fragment (Bang., 1929-31, texte IV B 68) ils traduisent le titre à la fin (p. 115) par Gesetzes-Buch, « livre de la Loi » (*nom* = *čhos* = *dharma* ; *bitig* = « livre » ; expression courante, cf. S. Tekin, 1980). Dans le *Pa-yang king* en ouigour on trouve la combinaison des deux vocabulaires : *sudur nom-bitig (sudur* = *sūtra)*. Même combinaison en tibétain (§ 25, T., p. 1424c = Kanjur, p. 275-3) : *čhos-kyi mdo*, combinant *čhos-kyi yi-ge* et *mdo*.

(56) Plus tard on dit souvent *yig-chaṅ*. Les deux mots ont aussi l'acception « insigne, décoration ». Étaient-ils accompagnés d'un diplôme écrit ? Cf. n. 13.

(57) P. 1283, cf. Bacot, 1956.

(58) On y trouve aussi (§ 16, T., p. 1423c) : « on fait des calendriers » (*li-je* = **liek-nžiet*, ouigour : *likžir*) = *skar-ma'i yi-ge* (P. 746, l. 44 et l. 45 : *'di-rnams kyi yi-ge'i phyi-mo ni*, chin. *wen*).

15b.3. *gžuṅ*. Comme *mdo*, ce mot est employé dans deux sens différents. On ne traitera ici que du premier : « livre, texte correct ou sacré »[59]. Mais on doit au moins signaler le second. Dans le *Pa-yang king* et dans le *Leng-k'ie che-tseu ki*, il sert à traduire chinois *li* (« principe, *ratio* ») ou *tchen-li* « principe véritable » (*yaṅ-dag-pa'i gžuṅ* ; I, p. 205). Dans le *Dialogue* des deux frères (voir la notice) il signifie « caractère » : « certains ont le caractère rude *(gžuṅ-la ni rciṅ)*, mais la parole douce » (?, *chig-la ni žib*) ou « les membres doux » *(yan-lag-pa la ni žib)*, mais le caractère rude *(mdo-la ni rciṅ-ba)*.

Dans son acception de « livre », *gžuṅ* remplace (et équivaut à) *yi-ge*. Au lieu de *Čhos-kyi yi-ge*, on dit *čhos-kyi gžuṅ* (*dharmagrantha* ?), et les deux mots peuvent remplacer *čhos-kyi rnam-grans* (*dharmaparyāya*, voc. ind. ou *čhos-kyi sgo-mo* en voc. chin.)[60]. Un *sūtra* traduit par Ye-çes-sde (début du IXe siècle) est qualifié de *čhos kyi rnam-graṅs* dans la version du Kanjur (n° 771 = T. n° 484, *king* = *sūtra*), mais de *čhos-kyi gžuṅ* dans le ms. I.O. 49. Il en est de même dans I.O. 610 *(Vimalakīrti)* et dans le *Karmavibhanga* (K., n° 1006), ainsi que dans les mss I.O. 269, 172, 192 *(čhos-kyi gžuṅ* et *čhos-kyi gžuṅ mdo-sde)*.

Fait remarquable, cette expression nettement bouddhique est aussi employée dans la *Chronique* de Touen-houang (Bacot, DTT, p. 118), et cela — rétroactivement sans doute — pour caractériser le règne de Sroṅ-bcan sgam-po : « tous les bons « livres religieux » (bouddhiques) du Tibet ont fait leur apparition sous le règne du roi Khri Sroṅ-brcan » *(Bod-kyi čhos-kyi gžuṅ bzaṅ-po kun / bcan-po Khri Sroṅ-brcan gyi riṅ-las byuṅ-ṅo)*. La rédaction finale a eu lieu à l'époque des rois bouddhistes où apparaît l'opinion (vraie ou fausse) que le bouddhisme fut déjà introduit par Sroṅ-bcan sgam-po.[61]

Comme pour *yi-ge*, le genre de texte *(gžuṅ)* est souvent spécifié par une épithète ; exemple : ms. I.O. 180.6, *čhos dkon-mčhog lo-rgyus kyi gžuṅ*, « livre d'histoire du *dharma* et des *triratna* ».

15b.4. Sans vouloir entrer dans une discussion qui n'a pas sa place ici, il faut encore signaler un problème. C'est celui de l'ambiguïté des

(59) *Pa-yang king*, § 24a (T., p. 1424b) : [59] = Kanjur, p. 275-2 : *theg-pa čhen-po'i mdo/bya-ba byed-pa'i* (= *med-pa'i*) *gžuṅ* ; P. 746, l. 73 : *theg-pa čhen-po bya-ba myed-pa'i gžuṅ*. Cf. *ibid.*, T., p. 1423b]60], « obtiennent le principe véritable » = P. 746, l. 23 : *gžuṅ dam-pa* ; p. 1424a [61], « c'est la Voie éternelle du Ciel, le principe du spontané », = P. 746, l. 59 : *gnam-gyi rtag-pa čhos/raṅ-bžin gyi ni gžuṅ*. Le mot correspond aussi à chin. *yi*, « sens » (T., p. 1424a, etc.) et désigne une qualité morale et intellectuelle (ex. *Pa-yang king*, T., p. 1423c : [62], « ils seront intelligents et pleins de sapience » = Kanjur, p. 274-5, *yid gžuṅ mchan daṅ-ldan*, et P. 748, l. 108 : *yid-gžuṅ // // 'jaṅs*).

(60) Les *sūtra* sont appelés « exposition de la loi » (Lamotte, 1962, p. 368, *dharmaparyāya*, et p. 3i-2, 65, aussi *dharmamukha*). Les deux mots sont équivalents (ex. I.O. 102.2, *Prajñāparamitā* : *mdo*, mais à la fin : *čhos-kyi rnam-graṅs* ; Kanjur n° 149, 169, etc., traduits par Ye-çes sde, vers 800 A.D.). Dans beaucoup de cas on indique à la fin d'un *sūtra* plusieurs titres qualifiés de *dharmaparyāya*. Les Chinois ont adopté la forme *dharmamukha* qu'ils ont traduite par *fa-men*, d'où la traduction tibétaine *čhos-kyi sgo(-mo)*.

(61) R. A. Stein, 1980. Ce n'est pas la place ici de discuter ce problème. On sait que les tibétologues ont généralement voulu distinguer « la bonne religion » *(čhos bzaṅ)* dont on parle dans cette chronique à propos de Sroṅ-bcan sgam-po (ch. VIII fin) de la « religion du Buddha » (*saṅs-rgyas kyi čhos*, mais aussi *čhos* tout court) dont il est question à propos de Khri-sroṅ lde-bcan (ch. VIII début). On retrouvera ce problème plus loin (n. 63).

mots *čhos* et *gžuṅ*. S'ils sont souvent employés comme une abréviation de *čhos-kyi yi-ge* ou *-gžuṅ*, « livre sacré »[62], ils désignent aussi le contenu d'un tel livre : coutume, religion, doctrine, méthode. Dans cette acception ils sont parfois remplacés par *lugs* et/ou *chul*, « façon, manière », de faire ou de penser. Ces éléments sont aussi composés en expressions : *čhos-lugs*, *čhos-chul*, *gžuṅ-lugs*. Cette acception de « coutume », etc. ne sera pas discutée ici, mais il faut dès maintenant souligner que ces expressions, dans cette acception, sont communes aux textes bouddhiques et aux écrits purement tibétains relatifs à la tradition indigène. Comme on l'a vu ci-dessus pour *čhos-kyi gžuṅ* (p. 179), cela s'explique peut-être bien par le fait que ces récits indigènes ont été rédigés à l'époque des rois bouddhistes et qu'on avait alors tendance à projeter le vocabulaire et les notions bouddhiques rétroactivement aux époques plus anciennes[63].

Ici on notera seulement qu'il est souvent malaisé de distinguer s'il s'agit d'un ouvrage ou de son contenu. Dans le *Chou-king*[64], *(rgyal-po'i) čhos-lugs* sert à traduire chin. *(wang)-fa*, « méthode (de gouvernement) des rois ». La même expression se trouve dans le *Suvarṇaprabhāsa* traduit par Čhos-grub (titre du chap. 20, Nobel 1958, II, p. 244 : *rgyal-po'i čhos-lugs yaṅ-dag-pa'i bstan-bčos* = *wang-fa tcheng-louen*), mais dans une autre traduction (K. nº 175), le même titre est abrégé en *rgyal-po'i bstan-bčos*. D'un côté on a le contenu et le livre qui en parle, de l'autre seulement le livre. Le mot *gcug-lag* qui désigne un art, une science, un savoir-faire (bouddhique ou non) est aussi l'équivalent de *bstan-bčos* = *śāstra*[65] et désigne donc un livre. De même *gžuṅ-lugs* désigne aussi bien

(62) Il en est de même de *gcug-lag*, « savoir faire, art, etc. », abrégé en *gcug* ; cf. ci-dessus, p. 169 et n. 52.

(63) R. A. Stein, 1980. J'espère revenir sur ce problème. En attendant voici quelques exemples. On a déjà vu l'emploi de *čhos-lugs* à la fois comme « méthode de gouvernement » et comme le livre qui l'expose *(Suvarṇaprabhāsa)*. Dans d'autres textes bouddhiques aussi, *čhos-lugs* désigne le contenu, un aspect particulier de la religion. Dans le ms. P. 37 (fol. 1b), le bouddhisme est appelé *čhos-lugs bzaṅ-po* et, en abrégé, *čhos bzaṅ-po* (fol. 15a). La même expression *čhos-lugs bzaṅ-po* est employée dans l'inscription de la tombe de Khri-lde sroṅ-bcan (Richardson, 1969, p. 31, l. 2-3) tout en étant remplacée parfois par *lha'i lugs* (l. 7, *lugs* seul) et par *gnam-gyi čhos* (l. 8, *čhos* seul). La forme abrégée *čhos bzaṅ* (parallèle à *srid čhe* ou *gcug čhe*, abréviation de *čhab-srid* et *gcug-lag*) se trouve dans la Chronique de Touen. houang (Bacot, DTT, p. 113-114). *Čhos bzaṅ* devrait correspondre à *saddharma* et à chin-*chan-fa*. Lalou traduit *čhos bzaṅ-po* par *saddharma* (1949, p. 45 ; P. 47, 15a), et *chan-fa* est attesté dans un ms. de Touen-houang (I.O., C 97). Mais en voc. ind. (Mhvy, nº 1325, 1335), *saddharma* est traduit par *dam-pa'i čhos* (chin. *tcheng-fa* ou *miao-fa*). Aussi trouve-t-on ces mots dans la *Prophétie de Khotan* due peut-être à Čhos-grub (voir la notice) qui emploie ce vocabulaire (Kanjur, p. 300-1/2 = T., p. 996b ; Thomas, TLTD, I, p. 79, etc., traduit par « good religion »).

(64) On y trouve aussi fréquemment *čhos*, *čhos-lugs* et *čhos-lam* (le Tao), *gnam-gyi čhos* (ou *čhos-lugs* seul pour chin. « Ciel » seulement). Cf. la notice et le Vocabulaire 4, nºs 3-4.

(65) Mhvy, nº 1432 : *gcug-lag* = *ārṣa* « sciences des *ṛṣi* ». Dans le catalogue de lDan-dkar, les ouvrages « composés » par le roi sont qualifiés de *gcug-lag* (Lalou, p. 336). Ce sont des traités *(śāstra)*. Selon le dictionnaire de Čhos-grags, le mot désigne aussi des *sūtra*. L'auteur suit en cela le dictionnaire tibétain-mongol de Ye-çes rdo-rje (*Corpus Script. Mongolorum*, IV, Ulan Bator, 1959, p. 428b : *gsuṅ-rab, dam-čhos, sde-snod*). Dans le Vocabulaire de dPal-dbyaṅs (cf. la notice, P. 1257, l. 18), *gcug-lag* = *louen (śāstra)*. Dans le *Suvarṅaprabhāsa* on trouve parallèlement *rgyal-po'i bstan-bčos* (ms. I.O. 443 et Kanjur nº 175) et *rgyal-po gcug-lag* =

un contenu (école, opinion, doctrine) que le livre qui l'expose. Dans Mhvy, plusieurs écoles philosophiques sont qualifiées de *gžuṅ* ou *gžuṅ-lugs* (parfois = *samaya*, nº 1438). La raison du choix de ces mots est curieusement expliquée dans le *sGra-sbyor* (K., nº 5383, p. 73-1) : « les mots indiens traduits ont été enregistrés dans la table des matières », et : « les traducteurs ne devront jamais s'écarter de ce texte établi » *(gžuṅ-lugs)*. On y explique que *gžuṅ* et *lugs* ont le même sens, en donnant pour exemples *čhos-kyi gžuṅ* (= *sūtra*) ou *theg-pa čhe-chuṅ gi gžuṅ* et *sgra'i lugs*, livres de grammaire (p. 73-4/5). Tantôt on parle des livres sacrés (ou des doctrines ?) des hérétiques (*mu-stegs-pa'i gžuṅ*, p. 79-3), tantôt des livres (ou sciences ?) des Mādhyamika (p. 82-5, *dBu-ma'i gcug-lag*, mais aussi *mdo-sde daṅ dBu-ma'i gžuṅ*, ou p. 84-2/3 : *bram-ze'i gžuṅ*).

Dans une adaptation bouddhique du rituel bon-po, les trois mots *gžuṅ*, *lugs* et *čhos* ont la même valeur (« coutume » ou livre qui en parle). Du côté bon-po, « hommes noirs », on lit (manque une phrase) : *myi nag-po'i gžuṅ* et *çid nag-po'i lugs* ; dans l'équivalent bouddhique, « hommes blancs », on a : *lha-čhos dkar-po'i gžuṅ*, *myi dkar-po'i lugs* et *çid dkar-po'i čhes* (= *čhos*) (P. 239 ; Stein 1970, p. 162-3). On trouve beaucoup d'exemples dans des textes bouddhiques. Le bouddhisme est appelé « religion pure » (*gcaṅ-ma'i čhos*, I.O. 239) ou « religion blanche » (*čhos dkar-po*, I.O. 280, ou *dkar-po'i čhos* dans un traité de Nāgārjuna traduit vers 800 A.D., Tanjur nº 5822). Dans le *Rāmāyaṇa* il est question de « transgresser la religion (ou coutume) » des *ṛṣi* (P. 981, l. 41, *draṅ-sroṅ gi čhos-lugs*), mais aussi simplement de *lugs* (De Jong, § XL, A, l. 334) ou de *lha'i lugs* (*ibid.*, l. 430), expression qu'on trouve aussi dans une inscription purement tibétaine (cf. n. 63). Le même genre de « transgression de la coutume » est attesté dans le *Chou-king* (P. 986, l. 6, *čhos-lugs las 'gal* = [15], « ne pas vénérer le ciel d'en haut »), alors que l. 10-11, « vénérer le ciel » *(feng t'ien)* est rendu par *gnam-gyi čhos-lugs gus-par* (cf. n. 63, *gnam-gyi čhos* dans l'inscription). Puis, pour la même phrase (« se conformer au ciel », *chouen t'ien*), on se contente de l'abréviation *čhos-lugs* (l. 13). Cette expression, à son tour, est remplacée par *čhos-lam* (l. 15, *deest* en chinois), comme dans le *Pa-yang king* où il correspond à *tao* (Vocabulaire 1, nº 11). De son côté, *gnam-gyi* (*čhos* ?) correspond à *tao* (l. 32-33) aussi bien qu'à *t'ien* (« ciel », l. 65). Ces mots sont parfois remplacés par *lugs*. On trouve « coutume royale » *(rgyal-po'i lugs*, l. 46-7 et l. 122-123 ; chinois *deest*) à côté de *čhos-lam* et *rgyal-lugs* (l. 124 = *tao* ; même expression que dans les textes bouddhiques). D'autres épithètes peuvent déterminer ces mots. On a *legs ñes čhos-lugs* (« principe du Bien et du Mal », l. 32-33 = *tao*), *sri-žu daṅ čhu-gaṅ gi lugs (rnam-lṅa)*, « les cinq enseignements de piété filiale,

wang-fa (I.O. 444 ; ch. 12 = ch. 24 ; ms. scr. *rājaśāstra*). Dans le ms. P. 507 (Simonsson, 1957, p. 202-3), scr. *śāstra* est rendu par *gcug-lag* (mais Kanjur, trad. Čhos-grub, a *bstan-bčos*). Alors que le *sGra-sbyor* désigne les livres hindouïstes par les mots *mu-stegs-pa'i pa'i gžuṅ* ou *bram-ze'i gžuṅ*, un texte qui critique les doctrines du *hinayana* (I.O. 667) parle de *'jig-rten gi rigs-byed kyi gzug-lag* (sic !) *daṅ/gtam daṅ/sgruṅ las-scogs-pa*, « traités vedantistes (?) des gens du monde (hindouïstes), leurs récits et contes ». Dans un *tantra* (Kanjur, nº 463, p. 160-3, sur Heruka), on dit que le maître « explique le rite de consécration » *(dbaṅ-gi gtam-rgyud bçad)* et proclame les « grands livres des *tantra* » *(rgyud-kyi gcug-lag čhen-po)*.

honnêteté (etc.) ; l. 33 et 153-4, [16], *dgra-čhos* (l. 90 = *wou*, « guerre » ; l. 143 = *jong*, « militaire ») et *lha-mchun mčhod-pa'i lugs*, « coutume du culte des ancêtres » (l. 153-4, chinois *deest*).

On voit que *čhos* est tantôt remplacé par d'autres mots, tantôt combiné avec eux. A *gžuṅ* et *lugs* il faut ajouter *chul*, « manière, façon ». Dans le *sKye-çi'i lo-rgyus*, on trouve souvent *čhos-chul* ou *čhos-kyi chul* (« enseignement »). On notera aussi qu'une expression peut être tantôt brève (abrégée ?), tantôt élaborée. On a vu *čhos bzaṅ-po*, « bonne religion ». Dans le ms. P. 37 (fol. 1b, 2a, 3a), on écrit *čhos-lugs bzaṅ-po*. On a déjà cité *lha-čhos* et *čhos dkar-po* pour le bouddhisme *(čhos)*. Dans le ms. 127 (divination), on a tantôt *lha-čhos* (l. 14, 47), tantôt *čhos* tout court (l. 22, 28-9). Dans la *Chronique* (Bacot, p. 81), la même religion est dite *čhos-bzaṅ* aussi bien que *čhos* et *chul*. Dans le ms. I.O. 234 (les Dix Vertus), « ces *čhos* de Vertu » établissent *(bču-ste = bčug-ste)* « la voie de la religion blanche » *(dkar-po'i čhos-kyi lam)*. Si on dit souvent *mi (myi)-čhos*, un traducteur de ca. 800 A.D. écrit plus explicitement *mi-yi čhos-lugs* (Tanjur, nº 2820, p. 2-4, traité de Nāgārjuna).

Le *Fan-wang king* est particulièrement riche en variations. Aux exemples déjà donnés pour *yi-ge* (p. 178) il faut ici ajouter d'autres pour *lugs* et *gžuṅ*. On oppose *čhos-kyi yi-ge'i lugs* et *chul-khrims kyi gžuṅ* (K., p. 172-1 = T., p. 1006c : « *sens* des *sūtra* et du *vinaya*, *king-yi liu-yi*). En opposant bouddhisme et hérésie (K., p. 172-1 = T., p. 1006c), on a d'une part *saṅs-rgyas kyi čhos* et *chul-khrims kyi yi-ge (fo king liu)* et de l'autre : *mur-dug gi čhos* et *ma-rabs kyi gžuṅ* [17]. Une fois *čhos-kyi yi-ge* est remplacé par *dar-ma* (K., p. 173-2 = T., p. 1008a, voir ci-dessous). On voit que le terme simple peut être précisé par une épithète « religion du buddha ». On a même (K., p. 172-5 = T., p. 1007b) « les *sūtra* de sainte religion des *buddha* des trois temps », *dus-gsum gyi saṅs-rgyas kyi dam-pa'i čhos-kyi yi-ge* [18] ou « *sūtra* du grand véhicule », *theg-pa čhen-po'i yi-ge* [19] (173-4 = 1008b ; 174-1 = 1008c). Ou encore : « *vinaya* du *buddha* » *(saṅs-rgyas kyi chul-khrims kyi yi-ge, fo-kie)* (174-3 = 1009a) et : *saṅs-rgyas kyi čhos daṅ chul-khrims* [20] (174-4 = 1009b). On peut comparer l'usage de ces mots dans la *Prophétie* de Khotan. Tantôt on dit *čhos* tout court (K., p. 362-1 ; chin. *fa*). tantôt *lha-čhos* (361-2 = T., p. 997b, *fo fa*), opposé à hérétiques *(mu-stegs kyi čhos*, chin. *wai-tao fa)* ; ou encore *dam-pa'i čhos* (chin. *miao-fa* ou *tcheng-fa*) (300-1 = 996b) ou bien *čhos* seul en tibétain (300-2), mais « Loi correcte du Buddha » en chinois *(fo-tche tcheng-fa*, 996b).

Une remarque s'impose. Elle devrait aller de soi, mais il est bon de la souligner en vue des discussions sur des textes tibétains non bouddhiques et « anciens » (cf. n. 61). Un auteur est libre de varier l'expression de sa pensée. Il peut désigner une seule et même notion en se contentant tantôt d'un mot bref et vague ou en se servant d'une expression plus spécifique, plus longue.

15b.5. *dar-ma*. Comme dans le cas précédent, ce mot désigne à la fois le contenu et le livre qui l'expose. Mais ici l'usage est différent. *Dar-ma* est une forme tibétanisée de sanscrit *dharma* (orthographe parfois retenue). Mais les traducteurs qui ont eu recours au voc. chin. n'ont retenu que le sens dérivé : livre du *dharma*, c.-à-d. *sūtra* ou autre

texte bouddhique. Cela ressort bien des traductions de textes chinois. Dans la formule souvent répétée : « lire ce *sūtra* trois fois » *(tou ts'eu-king)*, le *Pa-yang king* emploie toujours *mdo* ou *(čhos-kyi) yi-ge*, mais une fois, la version du Kanjur (p. 274-5 = T., p. 1423c) a *dharma lan-gsum blags-te* (alors que P. 728, l. 112, a *čhos-'di...*). On dirait que, une fois *čhos-kyi yi-ge* abrégé en *čhos*, on a retraduit ce mot en *dharma*. Ainsi alerté, on rencontre cet usage assez souvent dans les mss de Touen-houang, et cela dans des textes purement tibétains (non traduits). Dans la copie d'un *Amithāba-sūtra*, exécutée pour le « roi précédent » *(sṅun lha-sras)* Khri-gcug lde-bcan (815-836), on dit deux fois : « à Cha-tcheou on a écrit le *dar-ma* Amitāyus en chinois et en tibétain » (*rGya Bod-kyi dar-ma Che-dpag-tu myed-pa bris-te*, P. 999, datant de ca. 850 car on cite Hong Pien et le roi 'Od-sruṅ). C'est bien un livre qu'on a copié. Dans P. 735 (Catalogue de Lalou), on trouve une autre copie exécutée pour le même roi par un habitant de Cha-tcheou : « ce *dharma* est appelé *sūtra (mdo)* de l'impermanence » *(dar-ma 'di ni myi-rtag-pa'i mdo çes bgyi'o)*. Dans le ms. P. 2122 (début), on lit : « pour augmenter le mérite du prince... (suit la date)... on a récité des *dar-ma* et on a fabriqué des *cha-cha* » *(dar-ma klags-pa daṅ/cha-cha gdab-par mjad)*. Et dans les vœux pour le roi 'U'i-dum-brtan (ca. 836 ?) on donne une liste des péchés[66] dont on doit se garder : « détruire ou déchirer les *stūpa* des Triratna, les statues, les temples, les *sūtra*, etc. » *(dkon-mčhog gsum-gyi mčhod-rten daṅ / sku-gzugs daṅ / gcug-lag-khan daṅ / dar-ma la-scogs-te bçig-çiṅ dral-ba)*. Les deux mots *čhos* et *dar-ma* se trouvent côte à côte dans le ms. I.O. 699.2 : « Si on demande quels (ouvrages) sont véritablement *čhos* (le Dharma ?), ce sont les douze (sortes de) *sūtra* (début : *čhos yin-bar ji mṅon že-na / dar-ma mdo-sde bču-gñis kyi mdo*, etc.)[67]. Dans la *Prophétie* de Khotan (P. 960, l. 113), le colophon (qui manque dans le Kanjur) parle des *sūtra (dar-ma mdo-sde)* de Sūryagarbha et de Candragarbha. Même emploi plusieurs fois dans les textes de Thomas TLTD (index, p. 143), p. ex. vol. II, p. 73-75, copies de *sūtra* par des copistes chinois et tibétains à Koua-tcheou et à Cha-tcheou *(dar-ma 'dri-ba'i yi-ge-pa)*, et p. 81, copie d'un *sūtra* pour le bénéfice du roi *(lha-sras kyi sku-yon dar-ma Çes-rab 'Bum-pa/bri-ba'i yi-ge rnams)*. De même dans P. 33 (Cat. de Lalou) : « *sūtra* en un rouleau » *(čhos-kyi dar-ma bam-po gčig)*, expression construite comme dans les notices finales du *Pa-yang king* (P. 742) et du *Fa-wang king* (Kanjur) : *yi-ge bam-po gčig*[68]. Le cas le plus intéressant est un fragment important parce qu'il atteste vers 800 A.D. l'opinion que le bouddhisme était déjà adopté par Sron-bcan sgam-po. C'est

(66) Ce sont justement les péchés que la tradition postérieure attribue à Glaṅ-dar-ma lors de sa persécution du bouddhisme.

(67) Ce sont les [63] du *Pa-yang king* (T., p. 1423b, traduit par *saṅs-rgyas kyi čhos-kyi yi-ge sde-myi* (sic !) *bču-gñis* dans P. 748, l. 89, par *saṅs-rgyas kyi snod daṅ sde bču-gñis* dans P. 749, l. 53, mais par *dam-pa'i čhos-kyi rnam-graṅs (dharma-pravacanam)* dans Mhvy n° 1266. Ce sont douze genres littéraires.

(68) Il est possible que cet emploi de *dar-ma* pour *sūtra* explique le titre pseudo-sanscrit du *sKye-çi'i lo-rgyus* (cf. n. 44, 54) : *saṅ-gra dar-ma* (« recueil de *sūtra* » ?), compte tenu de la notice du ms. P. 220 (l. 1) : *le'u-pa graṅs-myed -pha sṅa-nas*, « le premier des innombrables chapitres ».

le ms. I.O. 370.5, intitulé « *dar-ma* tombé du ciel, en un rouleau » *(gnam-babs kyi dar-ma, bam-po gčig-go)*. Richardson a traduit : « The Dharma that came down from Heavan »[69]. Mais notre enquête prouve qu'il s'agit d'un *sūtra* ou autre livre bouddhique. Comme on sait, selon toute la tradition postérieure, le début du bouddhisme au Tibet aurait été marqué par un livre et des objets tombés du ciel sur le palais du roi Lha Tho-tho-ri. Dans le fragment de Touen-houang on saisit sans doute une version de cette tradition[70].

15b.6. Il faut noter que le vocabulaire passé en revue s'est sporadiquement maintenu chez des auteurs postérieurs bien renseignés sur les documents anciens. En parlant du « livre tombé du ciel », Ñaṅ-ral Čhos-kyi 'od-zer (1124-1192) dit dans son *čhos-'byuṅ* (ms. A, p. 244-5)[71] qu'en rêve, le roi Tho-tho-ri a vu tomber du ciel un livre *(dar-ma)* et qu'il l'a vénéré. Dans son *Čhos-rgyal mes-dbon rnam-thar* (p. 179), cet auteur dit que Khri-sroṅ lde-bcan a donné l'ordre de traduire des *sūtra (dar-ma)* de l'Inde, du Nepal, etc. *(rGya-gar gyi dar-ma daṅ/Bal-yul gyi dar-ma...)* et (p. 239) qu'à la même époque, les *dar-ma* de la Chine et de l'Inde, les livres bouddhiques *(čhos-dpe)* du *mahāyana* se trouvaient pour la plupart à Nālanda, mais que ces livres *(dpe-čha)* avaient été brûlés, et étaient alors complets (erreur de scribe ? ; il faut lire : incomplets)[72]. Le même récit est repris par dPa'o gCug (chap. ja, 125a). Le roi a entendu l'enseignement chinois du *t'ouen-men (ston-min)*. Mais on ne pouvait pas enseigner cette « religion » *(čhos)* ni adopter les livres *(dharma'i dpe)*. On voulait alors traduire les « livres bouddhiques » *(čhos-dpe)* de l'Inde, mais à Nālanda « les *dharma* indiens avaient été brûlés et n'étaient pas complets ». Comme dans le *Pa-yang king* l'auteur a ici restitué la forme pseudo-savante du sanscrit en jouant sur le double sens de ce mot.

Comme on sait, dPa'o gCug a conservé le texte de deux édits royaux (ǰa, 109 ; reste à savoir s'il les a rendus exactement ou s'il les a « arrangés »). Dans le premier, il est question du « texte (approuvé ou ordonné) par le roi sur la manière dont la religion du Buddha est apparue au Tibet anciennement et plus tard » *(saṅs-rgyas kyi čhos Bod-yul du sṅa-phyir ji-ltar 'byuṅ-ba'i bka'-mčhid kyi yi-ge)*. Dans le second, la même phrase est répétée avec des variantes significatives : « texte de l'histoire *(lo-druṅ gi yi-ge* ; cf. ci-dessus *lo-rgyus kyi gžuṅ)* de l'apparition de la religion » *(čhos 'byuṅ-ba'i)* ; répété comme : « texte de l'histoire de la pratique (adoption ?) de la religion du Buddha » *(saṅs-rgyas kyi čhos mjad-pa'i lo-druṅ gyi yi-ge)*. On notera que l'auteur emploie indifféremment la forme abrégée *čhos* et la forme explicite *saṅs-rgyas kyi čhos*, comme dans la *Chronique* de Touen-houang. Plus loin (ǰa, p. 111a), il emploie aussi bien le voc. chin. *(čhos-kyi yi-ge)* que le voc. ind. *(mdo-sde)*.

(69) Richardson, 1977.

(70) On sait qu'il y a au moins un autre ms. de Touen-houang dans lequel on énumère déjà plusieurs versions sur l'origine des Tibétains qui sont connues par les écrivains postérieurs. C'est le ms. P. 1038 (Ar. Macdonald, 1971, p. 215 suiv.).

(71) Ed. *Rin-čhen gter-mjod čhen-po'i rgyab-čhos* (16 vols, Paro 1979-80), vol. 5 et 6 (*čhos-'byuṅ*, ms. A et B), vol. 7 *(rnam-thar)*.

(72) *rGya daṅ rGya-gar gyi dar-ma theg-pa čhen-po'i čhos-dpe phal-čher dpal Çri Lentra na yod-pas, de mes chig/de'i dpe-čha da-lta* (manque : *ma*?) *čhaṅ-bar yod-pas*).

N° 17. « Loi contrefaite ».

Cette expression *(siang-fa)* désigne l'avant-dernière étape du déclin du bouddhisme (la dernière étant le *mo-fa*). L'équivalent scr. est *prati-rūpaka* (Mhvy n°s 6688, 6689), en tibétain *llar-bčos-pa*, « arrangé en ressemblance » (mais dans Mhvy, l'épithète ne s'applique qu'à *marga* et à *śrāmaṇa*, pas à *dharma*). Dans les « traductions nouvelles » (voc. ind.) on trouve effectivement *(čhos) llar bčos-pa* (Ex. Kanjur, n° 135, traduit vers 800 A.D., p. 126-4 : *dam-pa'i čhos llar bčos-pa*, et n° 136, p. 135-5, même phrase = T. n° 451, trad. 700-712, p. 415b [21], « à l'époque de la fin, au temps où apparaîtra la Loi Contrefaite ». *Siang-fa* est employé quatre fois dans la *Prophétie* de Khotan, due à Čhos-grub (T., n° 2090, p. 996a, 997a). Il apparaît d'abord dans le titre : « Récit de la disparition complète de la Loi Contrefaite du *tathāgata* » [22] (sans allusion à Khotan !). Ce titre manque dans le Kanjur, mais figure dans le ms. I.O. 592 : « comment sera détruit *l'image* de la Sainte Religion » *(dam-pa'i čhos kyi gzugs-brñan)*. Mais dans le texte on lit bien : « après le *nirvāṇa* du Buddha, dans les pays de Khotan, de Chou-lo (Kashgar) et de Ngan-si (Bukhara), combien de temps dureront la Loi Contrefaite, les *stūpa*, etc., et qui les détruira ? » [23]. Expression ambigue qui invite à une autre interprétation. Elle a été rendue littéralement en tibétain (aussi par Čhos-grub ? ; K., n° 5699, p. 299-5, ms. I.O. 597, 1a = Thomas TLTD, I, p. 78 ; aussi dans le *Candragarbha-sūtra*, K., n° 1025, p. 346-3, cité par la Prophétie) : « after how long from the *nirvāṇa* of Buddha will the image(s) of the Good Religion and the stupas which have been erected perish, by whom destroyed? » *(mya-ṅan las 'das-pa'i 'og-tu dam-pa'i čhos-kyi gzugs-brñan daṅ / mčhod-rten bžugs-pa rnams dus ji-cam žig nub / sus ni çig)*. La réponse est : « the images of the religion and the stupas (var. relics) will last two thousand years » *(čhos* (I.O. *dam-pa'i čhos)-kyi gzugs-brñan daṅ riṅ-bsrel* (I.O. *mčhod-rten*) *lo stoṅ du gnas)*. En chinois cette phrase est [24] : « l'image de cette religion, ses *stūpa* et ses temples dureront deux mille ans ». Même ambiguité ! Dans le troisième passage (T. 997a), il est dit qu'en Chine, au Tibet, à Khotan, etc., « la Loi Contrefaite disparaîtra » [25]. Dans le Kanjur (p. 300-5) on dit seulement : « la pratique de la sainte religion disparaîtra » *(dam-pa'i čhos spyod-pa yaṅ nub-par gyur-to)*, mais dans le ms. il y a « the image(s) of the Good Religion » (Thomas, p. 84, fol. 4a : *dam-pa'i čhos spyod-pa'i gzugs-brñan yaṅ der nub-par 'gyur-ro*). A la fin on dit : « la Loi Contrefaite du Buddha sera désormais détruite » [26]. Mais en tibétain, on a dans le ms. (5a) : les images de la religion (Thomas, p. 86), alors que dans le Kanjur (p. 301-3) on dit simplement : « la religion divine sera détruite » *(lha-čhos der nub-bo)*. L'éditeur du Kanjur a éliminé le terme ambigu. Il ne l'a pas remplacé par le mot *llar-bčos* de Mhvy. L'ambiguïté régnait sans doute déjà en Chine. Selon une observation que je dois à Mme Kuo Li-ying, l'expression « Loi Contrefaite » *(siang-fa)*, avait déjà été interprétée en Chine même comme signifiant : « Loi (du Buddha, dont il ne subsiste plus que) des images ou statues ». Dans son Dictionnaire (p. 1178a et 1517-1519), Mochizuki n'en donne pas d'exemples, mais un texte cité suggère que le déclin va de l'esprit à la lettre (on n'a plus le salut, ni le *dhyāna*, mais on construit des *stūpa*, etc.). C'est sans doute pour

cela qu'on parle, dans la *Prophétie*, en même temps de la disparition de cette Loi Contrefaite (ou des images ?) *et* des *stūpa*, temples, etc., et c'est pour cela que Čhos-grub introduit une fois l'expression *ying-siang* qui désigne des portraits de grands personnages, notamment des statues (comme celle de Hong Pien dans la grotte de Touen-houang, nos 16-17 ; cf. *Wen Wu*, 1978, no 12, p. 25a, *ying-t'ang*, et *Li-tai ming-houa ki*, III, § 5, trad. Acker, 1954, p. 282).

Nous n'avons pas à discuter cette question du sens, mais le vocabulaire nous intéresse. L'équivalent *gzugs-brñan* peut fort bien provenir de Čhos-grub lui-même. Il l'emploie pour rendre *siang-fa* dans sa traduction du *Suvarṇaprabhāsa* (chap. 24), faite sur la version *chinoise* de Yi-tsing (Nobel, I, p. 313). Ajoutons que l'association d'idées avec la destruction des *stūpa* dont parle la *Prophétie* devait être forte. Dans le *Fan-wang king* (K., p. 168-1 = T., p. 1003a), l'expression : « pendant la Loi Contrefaite, après la mort du Buddha » [27] est traduite par : *mčhod-rten las čhos byed-pa'i che*, « quand on pratiquera la Religion à partir des *stūpa* ».

Vocabulaire 2.

No 1. « saint, divin » (cf. Voc. 1, no 11 et n. 32 et n. 35). Aux références citées on peut ajouter quelques remarques. Pour la relation étymologique entre *'phrul* et *sprul*[73], Yamaguchi Zuihō (1977) a fait remarquer qu'il faut distinguer entre *'phrul-gyi*, « saint, divin » et *'phrul-pa*, « transformation ». Dans son article, il n'a cité qu'un seul cas ancien (un *myi-lha* transformé en *'dre*)[74]. Cette forme est attestée dans le *Laṅkāvatara-sūtra* où elle correspond à scr. *nirmāṇa (kaya)*, *nirmāṇika (buddha)* et *nirmita*[75]. Pour l'acception « saint, divin », on peut ajouter des exemples du *Pa-yang king*. Au début du titre, P. 749 a *'phrul-gyi*, mais P. 744 a *'phags-pa*. On trouve aussi *saṅs-rgyas kyi 'phrul-gyi sṅags* pour *t'o-lo-ni chen-tcheou* [28] (§ 23a, T., p. 1424b = P. 746, l. 68 ; P. 749, l. 145) alors que dans le Kanjur on a *sṅags-kyi sñiṅ-po* (p. 275-2 ; *deest* dans P. 106). Dans le *Leng-k'ie che-tseu ki*, on trouve aussi *'phrul-gyi čhos* pour « sainte Voie » (*cheng-Tao*, Ka, 16b = T., p. 1284a). Dans le *Fan-wang king*, généralement en voc. chin., on trouve aussi bien *'phags-pa*

(73) R. A. Stein, 1973, p. 417-18.

(74) *myi-lha 'dre-mor 'phruld-pha'i ṅo* dans P. 1047. Yamaguchi, 1977, p. 275-6 et n. 1.

(75) Suzuki, 1934 : *'phrul-ba*, *'phrul-bas sprul-pa* et *'phrul-bas sprul-pa'i saṅs-rgyas* = *houa-fo*. Cf. Edgerton, 1970, p. 302a : « magical creation, magic transformation, magically formed magic creation », et p. 97. Un autre exemple se trouve dans le *Fan-wang king* (Kanjur, p. 172-1 = T., p. 1006c) : *ston-čiṅ 'phrul-ba'i bdag-po* = *kiao-houa tchou*, « souverain qui transforme (civilise) en enseignant ».

Il n'y a pas de séparation ou de distinction tranchée entre les deux formes *'phrul-ba* (= *sprul-pa*) et *'phrul-gyi*. Comme je l'ai dit ailleurs (Stein, 1981, p. 273-4), les traducteurs du voc. ind. ont retenu *rnam-'phrul* et *rju'-phrul* pour les capacités surnaturelles, mais *lha* « divin » pour les organes des sens qui en sont dotés. Cependant au lieu de *lha-mig* « œil divin » le ms. P. 239 (bouddhique) emploie le mot *'phrul-gyi myig* (non pas « sage » ou « saint », mais « surnaturel »). Cet emploi est aussi attesté dans la *Prophétie de Khotan* (de Čhos-grub (?) qui emploie le voc. ind.) : « contempler avec l'œil divin » en chinois (T., p. 997a [64]), mais « regarder d'un œil surnaturel » en tibétain (*'phrul-gyi mig-gis bltas-nas*, K., p. 301-1, Thomas, p. 84). Cet exemple montre comment les traducteurs, en puisant dans le même vocabulaire du tibétain idiomatique, ont adopté des acceptions différentes selon qu'ils employaient l'un ou l'autre des deux vocabulaires.

que *'phrul-gyi*. Le premier est trois fois l'épithète de *hien*, « sages » et *cheng*, « saints », mais une fois on trouve *'phrul-gyi dge-'dun*, « saint clergé » pour *hien-cheng seng*, « clergé sage et saint », K. 172-2 = T. 1007a ; terme analogue à *'phrul-gyi byig-çu*. Le mot *'phags-pa* = *hien-cheng* est attesté dans l'inscription de 821 et dans le *Vocabulaire* sino-tibétain P. 1261, alors que plusieurs textes purement tibétains emploient simultanément les deux mots.

On notera encore que l'emploi archaïsant de *'phrul-gyi* a survécu dans des textes postérieurs. Ñaṅ-ral parle de *bcan-po 'phrul mṅa' (-ba)* à propos de Sroṅ-bcan sgam-po (*rnam-thar*, p. 278- 280), et le *sBa-bžed* a la même expression (p. 79, l. 5). Ne'u paṇḍita (XIIIe-XIVe siècle) parle des sujets « sages » ou « rusés » (*'phrul)*[76]. dPa'o gCug fait de même (ǰa, 124a) : le ministre Khri-sum-rje prépare une ruse *('phrul bçams-te)* et (ǰa, 91a) : le roi comprend la ruse des ministres *(blon-po'i 'phrul-du mkhyen-nas)*.

N° 2. « Hérétiques » (*tīrthika*, Mhvy, n° 3320). L'opposition *mur-'dug* vs *mu-stegs* a été remarquée depuis longtemps dans les textes du Tch'an. Le *Pa-yang king* la confirme (ex. § 7, T., p. 1422c, « être trompé par démons hérétiques et hérétiques » [29] = P. 746, l. 3 : *log-par lta-ba'i mur-dug daṅ / yon-po'i bdud*, mais P. 106, II, l. 71 : *bdud sdig-čan daṅ / mu-stegs-čan*). On peut y ajouter des exemples du *Fan-wang king*. Dans les deux cas les deux vocabulaires sont combinés. Dans le second on a : « c'est un péché d'accepter des *sūtra (čhos-kyi yi-ge)* et des règles monastiques d'hérétiques *(log-par lta'o-čog)* qui relèvent d'une hérésie *(mur-'dug gi čhos)* et des deux véhicules, des *śrāvaka* » (T., p. 1005c [30] ; phrase analogue, K., p. 171-2 = T., p. 1006a [31])[77] ; et : « c'est une religion du démon et des hérétiques » (K., p. 174-4, *mur-'dug daṅ / bdud-kyi čhos* = T., p. 1009b [32])[78].

On trouve aussi *mur-'dug* dans un texte de divination par les douze *nidāna* qui emploie le voc. chin. (P. 55, l. 124, 136 ; cf. Vocabulaire 2, n° 19). Une autre forme, *mu-'ǰug-pa*, est attestée par le dictionnaire de S. Ch. Das (= *tīrtha*) et par le ms. P. 443 qui expose les « hérésies » de mauvais « tantristes » (sorcellerie, etc.). On y demande à Mahābala de protéger le fidèle contre ceux qui font du mal, à savoir les « tantristes » abusifs *(sṅags log-pa)*, les hérétiques, les « sorcières-déesses » *(phra-men-ma)*, tout cela obscurément « rattaché à Bon et Yol » (pour ce dernier mot, cf. n. 41c).

(76) Ed. *Rare tibetan historical and litterary texts from the library of Tsepon Shakabpa*, New Delhi, 1974, p. 71.

(77) La même critique est exprimée en voc. ind. dans le ms. P. 842 (Catalogue Lalou) : « faisant un résumé des doctrines des trois véhicules, grand et petit, des bouddhistes, des hérétiques, etc. » *(saṅs-rgyas-pa'i theg-pa čhe čhuṅ gsum daṅ/mu-stegs la-sogs-pa'i lta-ba mdor bsdus-te)*.

(78) L'expression chinoise est reprise textuellement dans un autre *sūtra* apocryphe (T. 2879, *Tcheng-ming king*, p. 1364b) ; quand on dit le *mantra*, « les démons (et ?) les hérétiques » se soumettent *(wai-tao t'ien-mo)*. Des expressions analogues se trouvent dans le « *sūtra* des Huit Buddha » (T. 430, p. 75b [65] ; c'est le modèle du *Pa-yang king*) et dans le *sūtra*, probablement apocryphe, de l'Ullambana (T. 685, p. 779b) : seront rendus incapables de nuire « les dieux du ciel, les dieux de la terre, les démons hérétiques, les hérétiques, les taoïstes, les dieux Quare Rois Célestes » [66]). Mêmes expressions dans le *Pa-yang king* (§ 16, T., p. 1423c *sie-che* et *sie-chen*, § 21, p. 1424a *sie-che*,) ; cf. Vocabulaire I n° 10.

Nos 9-14. *Yon* et composés.

Il faut d'abord écarter les mots homophones *(yon-po, g.yon)* qui appartiennent à un complexe sémantique différent. Les acceptions des autres mots peuvent être classées en groupes selon une étymologie qui tient compte des conceptions religieuses.

A. Commençons par *yon* seul. Précisé comme complément du verbe « offrir » *(gsol, 'bul)*, il est traduit par chin. *kong-yang.* Exemples : *Fa-wang king* (T., p. 1389b = K., p. 142-3, « offrandes faites au Buddha », *saṅs-rgyas la yon gsol*) ; *Pa-yang king*, les dieux offrent fleurs et encens (P. 748, l. 73 : *yon gsol-žiṅ* = T., p. 1423a). L'expression est bien attestée dans des écrits purement tibétains, notamment les vœux pour de grands personnages *(smon-lam* ou *bsṅo-ba* = *pariṇāma).* Ainsi dans les *Prières* de De-ga g.yu-chal, on parle du mérite *(bsod-nams)* acquis par les ministres qui ont construit un temple (P. 16, fol. 27b) : ils sont de grands « donateurs » *(yon-bdag)* parce qu'ils « ont offert des dons » (28b, *yon-du phul-nas* et *yon phul-ba'i yon-bdag*). Ces dons ou offrandes consistent en parasols (30a, *yon bla-re daṅ / gdugs phul-bas*) et en fleurs (30b, *yon me-to gsol-bas*) ou en musique (31b, *yon rol-mo gsol-bas*). Je passe sur d'autres exemples (38b, 39a, 40a, et même comme verbe, *yon-ba*, 40b). Il en est de même dans les autres prières pour les rois (de ca. 815 à 846), toutes en voc. ind. (ex. P. 230, l. 12, *yon-rnams maṅ-po phul-ba'i bsod-nams*) ; ou encore dans le ms. P. 116.2 (récit mythologique des dMu et des Phya) : offrandes *(yon 'bul)* aux dieux (l. 11 : *lha-la* ; l. 21 : *sku-bla ni)* et dans les mss I.O. 733-735 (Histoire des Ages, Thomas, AFL, III et IV), offrandes aux dieux (l. 29-39, *yon 'bul, lha-la mčhod* ; et l. 35, *lha yon-cam 'bul*).

B. Par extension, le même mot (précédé de *sku-* honorifique si le destinataire est un grand personnage) a deux acceptions, B.1., « mérite » ainsi acquis et B.2., « bénéfice religieux » (bonheur, chance, etc.) que le destinateur et le destinataire en retirent. En voc. ind., cette acception est rendue par *yon-tan* (Mhvy 1704, 4602 : *guṇa* ; p. ex. *Prières* de De-ga, Thomas, TLTD, II, p. 112, l. 12 : *yon-tan sku-che 'di-ñid kyis bžes-par gyur-čig*, « que par ces (œuvres) le mérite et la longévité (du roi) soient assurés », mais on dit aussi simplement *yon* dans la même *Prière* (fol. 41b) : par le mérite *(yon-kyis)* des constructions de temples, etc., par les ministres, le roi aura une longue vie. Ici on parle du mérite des donateurs, ailleurs de celui du destinataire : « le mérite *(sku-yon)* de roi-ministres *(rje-blon)*, saint et divin, un tel bienfait. » (41a) ; dans un fragment (Thomas, II, p. 109, l. 1) on lit : *lha-sras kyi sku-yon bla-skyes nar-ma*, « le mérite du roi qui augmente et se perpétue » ; et dans diverses prières pour les rois, on a P. 2122, *lha-sras kyi sku-yon bla-skyes su*, et des formes analogues dans P. 130, P. 999 (début) et P. 134 (titre). *Yon* seul pour « mérite » est aussi attesté dans le *Tchan-kouo ts'ö* (§ 3, l. 15) : « que 'Gvi n'ait pas perdu son règne, c'est le mérite de Thaṅ-cu », *'Gvi srid ma-stord-pa ni Than-cu'i yon lagso* = [33].

Les deux acceptions sont donc facilement confondues. Tantôt on trouve *(sku-)yon*, tantôt *yon-tan* et *bsod-nams.* La confusion est surtout apparente en voc. chin. Elle ne devrait pas être imputée à l'ignorance

des traducteurs, mais résulte sans doute de la rédaction imprécise des originaux chinois. Non seulement les Chinois ont souvent confondu les deux termes du voc. ind. (*guṇa*, « qualités » et *puṇya*, « mérite »), tous deux traduits par *tö* ou *kong-tö*. Ils ont aussi assimilé le terme bouddhique *kong-tö*, « mérite », au mot purement chinois *fou*, « bonheur ». Ce mot désignait d'abord la part de viande du sacrifice consommée par le sacrifiant qui en retirait un bénéfice religieux, puis ce bénéfice lui-même. Dans le *Pa-yang king*, on ajoute parfois un troisième mot équivalent, *ki-li*, « faste et procurant des bienfaits (avantages) ». Devant ces hésitations, les traducteurs ont retenu les expressions suivantes en tibétain :

Voc. ind. *bsod-nams* (P. 106, P. 454 v) = voc. chin. *legs-pa'i dpal* (Kanjur) = chinois *fou* (T., p. 1422c), *kong-tö* (p. 1422c), *tö* (p. 1422c), *fou-tö* dans le *Fa-wang king*, fol. 18a.

Voc. ind. *dpal-yon* (P. 106 et Kanjur) = chinois *fou* (T., p. 1422c).

Voc. chin. *legs-pa'i dpal* (Kanjur, P. 748) = chinois *ki-li* (p. 1424a) ; *lha-dpal'go* et *çin-tu dge-žiṅ phan* (P. 748, l. 108, 111) = chin. *ki-li* (p. 1423c) ; *legs -pa'i phan* (P. 2206, P. 746, l. 59) = *(wang) ki*, « (espérer) le faste » (p. 1424a) ; *legs-pa'i yon-stobs* (P. 748, l. 110) = *fou* (p. 1423c) ; *legs-'pa'i don* = *kong-tö* (Ueyama, I, p. 206).

Je n'ai pas examiné tous les mss. Mais cette première comparaison permet de constater les hésitations des traducteurs et de mieux cerner l'étymologie de l'expression *legs-pa'i dpal*. Le premier élément, *legs-pa*, correspond à la valeur de *tö*, « mérite », mais d'abord : « vertu, le Bien ». Le second, *dpal*, correspond sans doute au « grand faste », *ki-li*, souvent associé à « grand mérite » et l'avantage qu'on en tire. La variante *lha-dpal ('go)* est intéressante. Cette expression était courante dans l'usage proprement tibétain (nomenclature honorifique)[79]. Les deux mots sont parfois séparés et équivalents. Dans le ms. P. 55 (divination, en partie en voc. chin.), on indique les résultats d'un bon rêve : « ce sera « ciel » et « dieu (divin) » et « faste », et on sera honoré » (l. 192, *gnam daṅ lha daṅ dpal byas-te / srid mtho-žiṅ legsu 'oṅ*). Si *legs-pa'i dpal* désigne à la fois le mérite et le bénéfice qu'on en retire, *dpal* seul a aussi l'acception de « situation faste », « état divin ». Dans les *Maximes* (P. 992.5, fin, et P. 126), on nous dit que « celui qui fait le Bien *(legs)* renaît dans un état « faste » (divin, *dpal-du skyes*), et celui qui fait le Mal souille les dieux *(lha)* et devient démon (*byur* ; P. 126, l. 90, P. 1284). La même expression se retrouve dans le ms. P. 972 (qui assimile *mu-stegs* et *bon-po*) : « faire le Bien apporte grand « faste », faire le Mal amène à devenir démon » (fol. 2v, *legs-par spyad-na dpal-du čhe // ñes-par spyad-na byur-du 'oṅ*). De façon analogue, cette opposition est formulée ainsi dans le *Dialogue* des deux frères (P. 1283, l. 459-60) : si l'on dit du Bien *(legs)*, la bouche est une porte du faste (= des dieux, *dpal-gyi sgo-mo*) et la langue une clé surnaturelle *(phrul-gyi lde-myig*, où *phrul = lha)* ; si l'on dit du Mal *(ñes)*, c'est une porte du néfaste (= des démons, *byur-ġyi sgo-mo*) et une hache de démon *(bdud-kyi sta-re)*. Dans ce contexte, *dpal* équivaut donc à *lha*, et ce statut faste ou divin est le résultat de la Vertu

(79) Exemples dans Stein, 1981, p. 247-8.

(legs)[79a]. Cet exemple peut éclairer l'expression *legs-pa'i dpal*. Les phrases stéréotypées dont elle fait partie (si on pratique ce *sūtra*, on obtiendra un grand mérite, etc.) sont parallèles à d'autres dans lesquelles les bonnes actions sont récompensées par une bonne renaissance et le contraire par une mauvaise (cf. ci-après n°s 16-17).

Dans ces contextes on peut comprendre l'association et même l'équivalence de *dpal* et de *lha*, « dieux », opposés à « démons » *(byur)*. Dans l'usage tibétain des VIIIe et IXe siècles, *lha* a (au moins) trois acceptions : 1) les dieux (du ciel Tuṣita, etc.), 2) l'âme du mort qui peut devenir « dieu » (chinois *chen*) et 3) les *buddha* et *bodhisattva* (d'où le terme fréquent *lha-čhos* pour le bouddhisme)[80]. Comme l'expression *dpal-du skyes*, « renaître glorieux », désigne la récompense du Bien, comme les formules parallèles pour ces récompenses impliquent de « renaître au ciel » ou d'obtenir l'état de *buddha*, comme enfin *dpal* est équivalent de *lha*, la formule *dpal-du skyes* est équivalente de celle que nous verrons à l'instant : *lha (yul) du skyes*, « naître au pays des dieux » ou, éventuellement, *lha-ru skyes*, naître dieu ou *buddha*[81].

N°s 15-17a. Paradis et enfer.

Les auteurs parlent tantôt des voies de réincarnation en général *(gati)*, bonnes ou mauvaises, tantôt seulement de celles qui sont les plus typiques (ciel et enfer). Un groupement en deux couples de mots s'impose déjà du point de vue formel : dans les deux cas on oppose *sdig* à *lha*. Dans le *Pa-yang king* (p. 1423a) on oppose enfer *(ti-yu)* et ciel *(t'ien chang)*. En voc. ind. (P. 106, II, l. 128 et P. 730) on a *dmyal-ba* (Kanjur : *mnar-med*) vs *mtho-ris*. Mais en voc. chin. (P. 748, l. 64-5) on trouve *sdig-yul* vs *dge-ba'i gnas*. Ailleurs (T., p. 1425a), l'enfer *avici* est traduit par *dmyal-ba* d'un côté (P. 106) et par *sdig-yul* + *dmyal-ba* de l'autre

(79a) Le mot « faste, glorieux » *(dpal = śrī?)* revient dans plusieurs noms de la série des Sept Buddha de Bhaisajyaguru et dans celle des Huits Buddha. Dans la liste de *sūtra* du Vocabulaire de dPal-dbyaṅs (l. 24) *bkra-çis brgyad-pa'i gzvṅs* correspond à *Pa ki-siang chen-cheou king* [67[. Dans ces traductions en « langue nouvelle », *bkra-çis* remplace *dpal*.

(80) Pour 1) cf. les *dge-ba'i lha = chan-chen* (« dieux du Bien »), dieux hindouïstes devenus protecteurs du bouddhisme ; pour 2) cf. le cas du rite chinois pour les morts exécutés par Wen-tch'eng, dans le *sBa-bžed* (p. 3, l. 15), rite appelé *che*, c.-à-d. chin. *tchai*.

(81) Dans un poème d'amour écrit sur un papier de réparation d'un ms. de Touen-houang on lit : « le soir nous ne pouvons nous séparer ; nous avons pris pour témoin le Buddha ; (même), si, un jour, nous devenions dieu (ou esprit, *buddha*), c'est encore cette vie-ci que nous (trouvons) meilleure » (ou peut-être : « même si, au matin, nous devenions... »), *nub daṅ bral mi-nuso* (répété)*/saṅs-rgyas 'di ni dpaṅ-du gsol-pa'o/nam lhar grub-na ni che-'di la mčhog-go* (*Si-tsang wen-yi* [68], 1980, II, p. 62, traduction erronée). Même expression dans le *Payang king*, ms. P. 744 (voc. ind.) : *mtho-ris kyi lhar skye-bar 'gyur-to* (T., p. 1423a [69]) = ms. P. 106 (II, l. 130, *mtho-ris kyi lhar skye-žin*, abrégé en *mtho-ris su skye'o* dans Kanjur, p. 274-4),- et dans le *sKye-çi'i lo-rgyus* (fol. kma, recto) : *çi-ba de-la phan-bar 'oṅ//yar-te lha-ru skye-bar ruṅ*, « (si on fait le bien) cela sera utile pour le mort ; en s'élevant il pourra naître dieu (au ciel, chez les dieux) ». Mêmes mots encore dans le *Rāmāyaṇa* (Balbir, l. 206) à propos de la mort *(gum-ba)* du singe : « mort, tu renaîtras dieu, et ton âme sera rassasiée (?) », *lha ltar skye-bas, bla 'graṅ*, mais dans une autre version (De Jong, 1977, § XXVII, l. 207) : *çi-bar lhar 'grub-pas bla graṅ* ; et ailleurs (De Jong, § XXI, l. 143) : « étant né dieu, bien que tu aies été tué, ton âme (?) », *lhar skye-bas/gum-yaṅ bla*. Ces expressions ont survécu. Pour la mort de 'Bum-lde (-mgon, XIIIe siècle), roi de Guṅ-thaṅ, la chronique de cette lignée emploie l'expression : *gnam-gyi lhar gçegs-so* ; « il est parti (est devenu) dieu du ciel » (*Deb-ther dvaṅs-çel*, ms. 14a).

(P. 742 ; pour ce genre de mélange, cf. n. 24). Ailleurs encore (p. 1423b) on n'a que *sdig-yul* dans P. 748 (l. 87, voc. chin.), mais *ṅan-pa'i lam* dans P. 746 (l. 29).

C'est là un vocabulaire proprement bouddhique. On ne le rencontre pas dans les récits mythologiques et les rituels funéraires archaïques (sauf *lha-yul*, mais ce « pays des dieux » n'y est qu'un des nombreux pays de toute sorte de divinités, *srin-yul*, etc.). Dans ces textes, tantôt on associe le pays des morts au Pays de la Joie (*dga'-yul / gçin-yul* ; Stein, 1971, p. 497), tantôt on oppose pays de joie et pays de souffrance (*dga' daṅ skyid-pa'i yul* vs *ñon-moṅs sdug-pa'i yul*, *ibid.*, p. 499). Par contre, dans l'adaptation bouddhique du rituel funéraire bon-po (P. 239, Stein, 1970), on utilise le voc. ind. (*dmyal-ba*, *mtho-ris*, et aussi *yon-tan*, *bsod-nams*, *'phags-pa*, sauf un cas : *smad-lṅa* pour les membres du corps ; cf. Vocabulaire 2, nº 6).

Mais on retrouve le voc. chin. du *Pa-yang king* dans les *Maximes* du *bhikṣu* sage ou saint : « ne sera jamais libéré des trois mauvais *gati* » (P. 992.5, fol. 10v, l. 5, *sdig-lam gsum-las thar myi-myoṅ*), à quoi on oppose : « obtenir la voie *(gati)* des dieux » (*lha-lam thob*, fol. 14r, l. 2-3). Ailleurs (10v, l. 6) on parle du *sdig-yul* et (11v, l. 6-7) on oppose *sdig-yul* à *lha-yul*. Il en est de même dans deux autres mss du même genre, P. 126.1 et P. 1274, l. 20 : « nobles ou vils, tous ont le même enfer » ; à la porte du « ciel », grands et petits sont égaux » *(mthon dman kun-kyaṅ sdig-yul gčig // lha-yul sgo-mor čhe-čhuṅ mchuṅs)*. Mme A. Macdonald (1971, p. 370-373) a pensé que les rites évoqués sont ceux de la religion indigène. Ce n'est pas sûr. De telles critiques visant des rites funéraires sont fréquentes dans les *sūtra* orthodoxes et apocryphes (p. ex. *Pa-yang king*, p. 1423b-c). Dans le texte en question il y a bien une allusion à la conception tibétaine de l'Age des Calamités *(skyin-daṅ)*, mais on y emploie le voc. chin. Sans pouvoir l'affirmer, une inspiration chinoise est possible. Un détail semble l'indiquer (P. 126.1, l. 53). Pour préparer des festins, on tue bœufs et moutons, et on parcourt les montagnes tenant des faucons dressés (?), *khra sgrig thogs-çiṅ ri-luṅ rgyug* (= P. 1284, l. 54 et P. 992.5, fol. 12v, l. 1). A ma connaissance les Tibétains ne pratiquaient pas la fauconnerie. Par contre elle était courante chez les Turcs (Ouigours) et en Chine (T'ang)[82].

(82) Un homme portant un faucon sur son poing se trouve parmi les peintures murales de la tombe du prince Yi-tö (vers 700 A.D.), à K'ien-hien [70] ; musée de Si-ngan). La chasse avec chiens et faucons est attestée dans un ms. chinois de Touen-houang, et cela précisément dans le contexte d'une critique bouddhique de la « boucherie d'êtres vivants pour recevoir ses compagnons » (P. 2449, Demiéville, 1952, p. 243, daté après 832 A.D.). On y trouve aussi (p. 245) une diatribe contre « les sacrifices aux divinités pour leur demander faveur et bonheur [71], phrase que Demiéville a cru se rapporter « évidemment au paganisme indigène ». Il n'en est rien. De telles condamnations sont courantes en Chine et visent les « cultes abusifs » *(yin-sseu)*, cultes chinois, locaux, avec des sacrifices à des divinités mineures ou populaires. On en a aussi des exemples dans la littérature bouddhique édifiante, d'origine indienne, où elles visent le culte des *deva* ou des sacrifices non bouddhiques (Chavannes, 1962, C. 114, 117, 118 : les prières et sacrifices aux *deva* sont inutiles et condamnés). Une liste de rites funéraires d'hérétiques abhorrés se trouve dans le *sKye-çi'i lo-rgyus* (Imaeda, 1981, p. 71-2). Dans le *Pa-yang king* (§ 21, T., p. 1424a) on critique « les imbéciles qui croient aux maîtres hérétiques (ici les « sorciers » chinois) qui interrogent l'oracle dans l'espoir de trouver le faste, qui ne

N[os] 18-20. Divinités mineures.

Il est parfois difficile de distinguer entre les deux vocabulaires. Les mots *lha* et *klu* sont courants dans les deux *(deva, nāga)*, comme *srin* (Mhvy, *srin-po* = *rākṣasa*). Le mot *'dre* ne figure pas dans Mhvy, mais est employé dans le voc. ind. du rituel funéraire (Stein, 1970) et autres textes indigènes. Le mot *gdon* qu'on y trouve aussi, est, lui attesté dans Mhvy *(graha)*. Le mot *yi-dags* (Mhvy, *preta*) est absent de la plupart des écrits tibétains de type archaïque[83], mais dans le *Pa-yang king* il apparaît dans les deux vocabulaires. On l'a déjà vu (p. 171). Pour T., p. 1423c, culte des *preta* [34], on a *lha-ma-srin daṅ yi-dags...* et *'dre-gdon* (Kanjur, 274-5) ou *lha-ma-srin daṅ 'dre...* et *yi-dags gdon* (P. 2006, p. 2 ; voc. ind.) Mêmes mots en voc. chin. (P. 749, l. 87-88) : *lha-ma-srin daṅ yi-dags... gdon* ; P. 748, l. 105, analogue). Le passage manque en P. 106 (voc. ind.), et en ouigour on ne retient que *preta* (p. 39).

Les mots *'dre gdon* servent à traduire divers mots désignant des êtres malfaisants. Pour *Pa-yang king* p. 1422b, le texte chinois existe en deux variantes : 1) « nombreux sont ceux qui n'évoquent pas le Buddha » [35] (textuellement dans P. 106) ; 2) « nombreux sont ceux qui prient les divinités » [36], rendu par « offrandes aux démons » (*'dre-gdon la čhod-pa ni maṅ*, P. 745) et par « vénèrent démons et sorciers » en ouigour. Ailleurs *'dre-gdon* correspond à *tch'e-mei wang-leang* (lutins) et *wo-kouei*, « méchants démons » (T., p. 1422c = P. 106.2, l. 70-71 et 78 ; P. 746, l. 2 on sépare *'dre* et *gdon*).

Plus significative est la forme *lha-srin*, *lha-ma-srin* traduisant *kouei-chen (Leng-k'ie che-tseu ki*, 16a-b = T., p. 1284a ; *Fan-wang king*, Kanjur, 170-2 = T., p. 1005a *et saepe)*. Les traducteurs ont parfaitement compris l'acception du terme chinois. Pour le traduire ils ont forgé une expression qui rend bien le sens tout en se conformant à l'usage du tibétain. En effet, dans chacune des deux langues les binômes sont fixes[84]. On dit « démons/divinités » en chinois, mais « divinités/démons » en tibétain. L'expression chinoise ne signifie pas « dieux *et* démons », mais divinités mineures, locales, indigènes, qui ne deviennent méchantes que si on ne leur rend pas un culte. Les traducteurs l'ont bien compris. En intercalant *ma* entre *lha* et *srin*, ils ont rendu le caractère ambigu de ces divinités, mi-dieux, mi-démons ou un mélange des deux[85].

Un autre mot est propre au voc. chin. C'est *ye-'brog*. Dans le *Pa-yang king*, il ne correspond pas à un mot défini, mais marque la cause indéfinie d'une mort prématurée, d'un accident imprévu. On dit (p. 1422c) : si ce *sūtra* est récité, on obtient longue vie et « il n'y a pas de mort préma-

pratiquent pas le Bien et accomplissent toute sorte de mauvaises actions ». La version ouigoure ajoute à cette phrase, pour préciser : « ils tuent des êtres vivants et en font leur nourriture ; parents, frères et amis se réunissent et exécutent des rites » (avec la viande des animaux tués).

(83) On le trouve dans la *Chronique de Touen-houang* (voir la notice) où se sont glissés quelques termes bouddhiques.

(84) Un exemple ci-dessus, p. 161, chin. *yin-yang* et *t'ien-ti*, toujours dans cet ordre, face à tib. *staṅ/dbyal* et *sribs/gdags*, toujours dans cet ordre.

(85) Comme on dit *lčam-ma-gduṅ*, « mi-poutre, mi-traverse », pour un mariage entre partenaires de deux générations différentes.

turée » [37]. Dans le Kanjur, on traduit : *ye-'drog gis mi-chugs-par 'gyur* (p. 274-3) et dans P. 106, on a : *dus ma-yin-bar glo-bur myi-'čhi'o* (traduction littérale). Grâce à cette lecture, « les enfants naissent facilement... et ne meurent pas prématurément » (T., p. 1422c). Les traductions ont (Kanjur, p. 274-5) : « les démons ne volent par leur vitalité, les *ye-'brog* ne les tuent pas » *(mi-'am-či la-sogs-pas mdaṅs mi-'phrog-čiṅ / ye-'drog gis 'čhi-bas mi-byed)* ou (P. 748, l. 108) : « les nouveau-nés ne seront pas emportés par les *yen-'brog* » *(bu-sca'aṅ bcas-la yen-'brog gis myi-khyer)*. Ailleurs (p. 1422b) on dit que les hérétiques s'attireront beaucoup de misères [39]. Comme ci-dessus, le ms. P. 106 (II, l. 36) traduit littéralement *(sdug-bsṅal)*. Mais dans le Kanjur (274-2) on interprète : « beaucoup d'êtres auront la vie courte, seront tués par les *ye-'drog* et auront beaucoup de misères » *(sdug-bsṅal)*.

Or cette catégorie de démons est attestée dans des textes purement tibétains (ms. P. 55, divination, l. 19 : « on mourra par les *yen-'drog* », *yen-'drog gis 'čhi-ste*, etc. ; Thomas, AFL, texte III, l. 36 ; texte IV, l. 142). Le mot ne figure pas dans Mhvy[86]. Mais il s'est maintenu dans la tradition postérieure. Il se trouve dans un chant de Milarepa imitant un rite bon-po de guérison (Hoffmann, 1950, p. 280 : « 360 sortes de désastres causés par des démons ») et dans le *rGyud-bži* (II, chap. 31) auquel le *Vaiḍūrya sṅon-po* consacre une longue explication (éd. Dharamsala, p. 248v, 250r).

Une fois *kouei-chen* désigne sans doute les ancêtres. La lecture du *sūtra* lors des funérailles fait que les hommes et les divinités seront heureux [40]. Ce passage manque dans P. 106 (voc. ind.) et dans P. 748 (l. 113). Mais dans les mss P. 749 (l. 101) et P. 746 (l. 51-2), en voc. chin. *kouei-chen* est traduit par *lha-mchun*, « dieux-ancêtres » (Kanjur, 274-5 : *lha-bcun*)[87]. La version ouigoure donne une paraphrase : « esprits, démons et forces souterraines » (*ol üzüt* — âmes, esprits — *yäklär* — démons). Elle est aberrante. Dans un mot célèbre attribué à Confucius, le culte des ancêtres est désigné par [41] *(Louen-yu*, § *sien-tsin)*. Ici *kouei-chen* désigne bien les ancêtres. Les traducteurs du *Pa-yang king* ont dû le savoir. Le mot *mgon-mchun*, « ancêtre » est aussi employé dans la traduction du *Chou-king* (voir Vocabulaire 4, n° 3) où il est associé à *sku-bla* (l. 33) et à des tablettes des ancêtes de sept générations [42]. L'équivalent chinois est vague, mais à la fin on parle des « coutumes anciennes des rites funéraires et des offrandes aux ancêtres » *(çi-bdur daṅ lha-mchun mčhod-pa'i lugs)*, interprétation intelligente de la formule chinoise *sang-tsi*, « sacrifices funéraires ».

Le mot *mchun*, « ancêtre » est attesté dans Mhvy (n° 6847, *havyam* = *lha-la gtor-ba*, « offrandes aux dieux », et n° 6848, *kavyam* = *mchun-la gtor-ba*, « offrandes aux ancêtres »). Selon Monier-Williams, ces deux mots sont employés dans le *Mahābharata* et dans les *Lois de Manu*. Le mot

(86) Curieusement, on ne le trouve pas davantage dans les listes tibétaines de divinités mineures des mss P. 1285, 1042 (rituel bon-po), 1060 (chevaux), 1047 (divination).

(87) On dirait que c'est une modernisation par incompréhension. Mais l'alternance *mchun/bcun* est déjà attestée dans un seul et même texte (ms. de Touen-houang : *mgon-chun/ mgon-bcun* dans Thomas, AFL, texte IA, § 59-60 (l'Ancêtre Phya) et I.O. 739 (*ibid.*, Add., 4b, l. 4).

mchun est défini dans le dictionnaire de dPal-khaṅ-pa (XVIe siècle) qui cite des sources antérieures : « dieu des mâles des ancêtres » *(pha-mes pho-lha)*. Dans les dictionnaires modernes de Čhos-grags et de Dagyab, la définition devient : « dieu non bouddhique (laïque), (un des cinq) dieux protecteurs (= le *pho-lha*) transmis depuis l'époque des ancêtres ; aussi Yāma ». Il faudrait une étude plus serrée pour cerner certaines divergences. Les « offrandes aux ancêtres » *(mchun-gtor)* figurent parmi les mauvais présages dans le *rGyud-bži* (éd. Dharamsala, p. 94). Mais il s'agit plutôt d'un culte des morts. Le roi-moine Ye-çes-'od (XIe siècle) se plaint qu'on a cessé les « offrandes à la tombe » (*dur-sa'i mčhod-pa* ; Sog-bzlog-pa, *Writings*, I, p. 441). Dans le *A-mdo chos-'byuṅ* (216b), le mot *mchun-lha* est utilisé pour désigner les *onggon* (« ancêtres ») des Mongols. Dans la tradition ancienne on parle de *mgon-mchun phya* (cf. n. 87), ancêtres divins des rois descendus du ciel.

Vocabulaire 3, no 1. Yin-Yang.

Dans le *Pa-yang king* (§ 20, p. 1424a) on dit : « Or le Ciel est yang, la Terre est yin ; la lune est yin, le soleil est yang ». Dans certains mss les sexes sont inversés. Les traducteurs les ont fidèlement suivis. Dans le ms. P. 746 (l. 57), on a : *yoṅ gnam ni staṅs, sa ni dbyal; zla-ba ni pho, ñi-ma ni mo* (ciel = mari, terre = femme). Mais dans le ms. P. 729 (un seul folio), on trouve : *gnam ni sribs / sa ni gdags / zla-ba ni sribs / ñi-ma ni gdags* (ciel = versant ombragé de la montagne, ubac ; la terre = versant ensoleillé, adret ; et dans P. 748, l. 124-5 : *yoṅ-ni gnam-gi bag ni mdags, sa'i bag ni srib* [?]). Les traductions sont très instructives. Les traducteurs, Chinois ou Tibétains ou les deux, connaissaient l'étymologie de Yin et Yang, adret et ubac, et ils savaient que ce binôme servait à une classification (ciel/terre, masculin/féminin). Pour la rendre ils ont fait un choix intelligent dans le vocabulaire tibétain de l'époque, avec recours à des binômes tout faits. L'un d'eux, *srib/gdags* reproduit en même temps l'étymologie de yin-yang (adret/ubac) et l'aspect phonétique de l'alternance *i/a*. D'autres traducteurs ont préféré la classification masculin/féminin en choisissant un autre terme archaïque : *staṅs/dbyal*[88]. Ce dernier est courant dans les mss de Touen-houang (p. ex. Bacot, DTT, p. 20 ; *Rāmāyaṇa*, Balbir, P. 981, l. 2 et 143) et il a survécu dans des textes postérieurs archaïsants (bon-po, comme *Klu-'bum*, *gZi-brǰid* et *mJod-phug* ; et lamaïques, comme dans le *tantra* « douteux » *gSaṅ-ba sñiṅ-po*, chap. 9). Quant à *srib/gdags*, on doit se rappeler que, dans la mythologie postérieure, les noms des reines des sept premiers rois-ancêtres commencent par des binômes : ciel et terre, *so* (lieu ?) et *dog* (terre ?), *gdags* et *srib*. Mais déjà dans les mss anciens (P. 1285), on oppose des prêtres *gçen* masculins associés au blanc et à l'adret, à d'autres, féminins, associés au noir et à l'ubac (Stein, 1971, p. 505). Les Tibétains ont donc eu des représentations *analogues* à celles des Chinois. Les traducteurs les ont utilisées à bon escient.

(88) Exemples dans Taube, 1978, p. 490-92. La même classification apparaît dans le Dialogue de Koṅ-ce (Soymié, 1954, l. 56 = p. 1284, l. 55 ; manque en chinois) : ciel = père, terre = mère, soleil = époux *(khyo)*, lune = épouse *(čhuṅ-ma)*.

Nos 2-4. Morale confucéaniste.

Une liste de ces vertus se trouve dans le *Pa-yang king* (§ 9, p. 1422c-1423a). Plutôt que de recourir aux techniques chinoises (géomancie, etc.), il suffit de réciter ce *sūtra* pour qu'en cas de construction d'une maison, les dieux du sol soient apaisés, les démons écartés. Grâce au mérite acquis, « la maison sera éternellement en paix, les bâtiments solides. Richesse, honneur et chance seront obtenus sans effort. Voyages lointains, départ avec une armée, carrière administrative et prospérité (commerciale) tourneront à l'avantage. La famille s'élèvera et ses membres seront distingués (voir no 5). Il y aura cent fils et mille petit-fils. Le père aura bonté, le fils piété filiale ; le fils sera loyal, la fille chaste ; le frère aîné respectueux, le cadet obéissant ; mari et femme en accord et en harmonie » [43].

Les mots retenus pour la traduction des principales vertus se trouvent dans les deux vocabulaires :

1) voc. chin., P. 748, l. 19, P. 749, l. 6, P. 746, l. 12 : *pha (-ma) ni byams/bu (-ca) ni sri-žu čhe/bu-po (pho) ni drań* (749, 746 : *sñiń čhe*) */bu-mo ni gcań/phu-nu* (749, 746 : *bu-pho*) *ni ri-mo čhe/nu-bo* (746 *bu*) *ni log-pa myi-byed/khyo-çug ni 'dum* (746, 749 : *khyo-çug gñis ni mthun ('dum)-žiń khrel-ltas čhe*) ;

2) voc. ind., P. 106, II, l. 112, P. 454, fol. 7, P. 744, fol. 13a : *pha ni byams/bu ni sri-žu čhe-ba/pho ni čhu-gań čhe/mo ni rigs myi-sun-pa/phu-nu dań khyo-çug mja'-çiń 'dum-pa* (454 : *'dum-žiń mja'-ba*). Dans le Kanjur (p. 274-3), tout ce passage a été abrégé en une seule phrase : « les enfants ont grande piété filiale » *(bu-cha pha-ma la sri-žu čhe-ba)*.

Dans la première phrase, les traducteurs de P. 748 et du Kanjur ont ajouté la mère au texte chinois. Ils savaient sans doute 1o que, dans les textes tibétains analogues, on disait souvent « respect pour père et mère » (p. ex. P. 992, fol. 3v, l. 1 : *pha-ma la sri-žu čhe-ba ni*, etc.) ; 2o qu'en chinois l'épithète « bonté » *(ts'eu)* caractérise en général la mère, le père étant « sévère » *(yen)*[89]. Le mot *sri-žu*, qui traduit ici « piété filiale » *(hiao)*, est courant dans les écrits purement tibétains de l'époque. Dans les *Maximes* (P. 992.5, fol. 13r-v), un paragraphe est consacré à cette vertu *(sri-žu'i mdo bçad-pa)*, mais on décrit surtout les souffrances de la grossesse de la mère pour conclure qu'on lui doit le respect. Le mot *čhu-gań* de la troisième phrase (parfois *čhab-gań*) est également courant dans cette littérature (ex. Stein, 1971, n. 24). Le sens est souvent « force (de caractère), courage » (épithète d'un brave, *dpa'-bo*). Mais l'acception attestée ici (*tchong*, loyal, honnête) s'y trouve également[90]. Le mot est

(89) Cf. Soymié, 1954, p. 336, en chinois : « j'ai un père « sévère » *(yen fou)* que je dois servir ; j'ai une mère « bienveillante » *(ts'eu mou)* que je dois nourrir ; j'ai un frère aîné auquel je dois obéir *(chouen)* et un frère cadet que je dois éduquer ». Dans la version tibétaine on n'a pas retenu l'épithète typique du père, mais pour la mère on dit *sñiń-rje čan*, « compatissante ». Il faut noter qu'on employait le mot *ts'eu*, « bienveillant » aussi bien pour le père, et même pour le souverain. Dans le traité de 821-2 (Ouest, l. 23, 48), le mot *śri-žu* (et *bkur-sti*) correspond à *ts'eu-ts'in* ou *ts'eu-kin* « proche et bienveillant ») et s'applique à de bonnes relations de parenté *(gñen)*.

(90) *Chronique de Touen-houang* (Bacot, p. 102, l. 30 ; p. 104, l. 16) ; cf. Stein, 1981,

parfois associé à *khrel(-ltas)*, « pudeur, retenue ». Les deux mots en question ne se trouvent pas dans Mhvy, mais ont survécu dans les textes tardifs (voir les dictionnaires). Il est d'autant plus curieux que, dans le *Pa-yang king*, le mot *čhu-gaṅ* n'apparaît que dans les versions en voc. ind. Les traducteurs employant ce vocabulaire n'ignoraient donc pas les mots anciens. Cela paraît évident, mais il est bon de le constater. L'inverse est vrai aussi. Dans la cinquième phrase, seules les versions en voc. chin. ont retenu pour les frères l'expression *ri-mo (čhe)* qui, elle, est attestée dans Mhvy (nos 1753, 1756, 1784 et 2434 : « vénérer les vieux », *rgan-po la ri-mor byed-pa*). Par contre, pour époux/épouse, on a dans les deux versions le mot *khyo-çug* qui se trouve dans Mhvy (no 3905).

On a déjà constaté des mélanges des deux vocabulaires. Les deux ont dû exister simultanément (avant et/ou après 814). On peut s'étonner de la composition (ou de l'état actuel) de la Mhvy. Pas de problème pour le vocabulaire technique. On a forgé des termes qu'on pensait mieux adaptés au sens des mots sanscrits. Mais les nombreux mots du vocabulaire général, tirés de traductions existantes de textes sanscrits, appartenaient naturellement au fonds de la langue tibétaine. Dans ce fonds il y avait aussi bien *ri-mo* que *sri-žu* et *čhu-gaṅ*.Pourquoi le premier a-t-il été retenu, les autres non ?[91]

Quant au sens, comme on l'a déjà dit, la traduction tibétaine ne correspond pas nécessairement ou exactement au mot chinois traduit : *sri-žu* a peut-être une valeur un peu différente de *hiao*, « piété filiale ». Mais pour le contenu, on peut faire quelques observations : 1o le dévouement aux parents et le respect des vieux ne sont pas exclusivement chinois ; on les trouve aussi dans l'Inde et le bouddhisme (p. ex. *Śyāmā-jātaka*, T., p. 174-5, et *Hiao-tseu king*, T. 687) ; 2) les notions « confucéanistes » de *hiao* et *chouen* (obéissance) étaient depuis longtemps assimilées par le bouddhisme en Chine et chez les Ouigours[92] ; 3) les Tibétains connaissaient les classiques chinois *(Yi-king*, *Li-ki*, Dits de Confucius = *Louen-yu*, *Chou-king)* les Ouigours aussi. Il y a eu des emprunts. Mais certaines analogies peuvent s'expliquer soit par une coïncidence, soit par un fonds commun archaïque.

p. 263-4 où j'ai commis une erreur en traduisant *ri-mo* par « insignes ». Comme le montre le *Pa-yang king*, *ri-mo* singifie « vénérer, estimer ». Dans les dictionnaires, *čhu-gaṅ* est expliqué par *sñiṅ-stobs*, « courage » (Mhvy, 4550, 4327). Mais Jäschke indique (d'après le *mJaṅs-blun*) : « vertu, honnêteté ». Cette acception est attestée dans les mss anciens (P. 239, fol. 23 = Stein, 1970, p. 161 : *čhu-gaṅ daṅ khrel-ltas*, signe d'affection pour la famille ; dans le *Chou-king* (P. 986, l. 33, 153-4), on dit en chinois que le méchant roi Tcheou des Yin n'a pas observé les « cinq vertus (qui règlent les rapports familiaux et sociaux) », *wou-louen*, *wou-tch'ang* (bienveillance, rectitude, etc.). En tibétain on lit : « il n'a pas pratiqué les cinq espèces de principes *(srid-pa)*, les coutumes de respect filial et d'honnêteté » *(sri-žu daṅ čhu-gaṅ gi lugs/srid-pa rnam-lṅa)*.

(91) On a vu (n. 90) que *ri-mo* et *čhu-gaṅ* sont utilisés dans la *Chronique*.

(92) Cf. K. Chen, 1968 ; Jao Tsung-i, 1974. Pour les Ouigours, cf. Bang et Gabain, 1931, texte B (dix explications de la Foi). On y cite divers *sūtra* et *śāstra*, mais aussi Tchong-ni (Confucius = *Louen-yu*) et le *Tch'ouen-ts'ieou* (*Tso-tchouan*). Ce texte débute par la notice : « ceci est du papier de Cha-tcheou », mais il a été trouvé à Yar Qoto. Des citations de Confucius et des philosophes taoïstes se trouvent dans des écrits du Tch'an (*Tchen-yen yao-kiue*, T. no 2825, ch. 3, et *Li-tai fa-pao ki*, T. no 2075) que les Tibétains ont connus (mss de Touen-houang).

N° 5.

On lit dans le *Pa-yang king* (§ 9, T., p. 1423a) : « la porte (famille) se développera, les hommes (membres de la famille) seront honorés » *(men hing, jen kouei)*. Dans les mss P. 746 (l. 11) et P. 749 (l. 4), la traduction est littérale : « la porte se développe, les hommes sont puissants » *(sgo ni dar, myi ni bcan)*. Mais dans P. 748 (l. 19), on emploie une tournure plus idiomatique : « règne élevé, hommes puissants » *(srid mtho/myi bcan)*. Les versions en voc. ind. ont simplifié la phrase en : « ils seront puissants et se développeront » (*bcan-žiṅ dar-pa*, P. 106, II, l. 112 ; P. 744, fol. 13 ; P. 454, fol. 7). Une phrase analogue apparaît au § 18 (T., p. 1423c) : « la porte sera glorieuse, les hommes honorés ; leurs années allongées, leur longévité augmentée » [44]. En voc. chin. P. 748 (l. 112) garde un langage idiomatique et développe : « pour vivants et morts, le règne se développera, la porte sera puissante, les années s'allongeront, la vie sera augmentée » *(gson gçin gñis-su srid ni dard/sgo ni brcan lo ni nar/che ni bsnan)*. P. 749 (l. 102) et P. 746 (l. 52) ont : « la porte sera riche, les hommes se développeront » *(khyim-sgo ni phyug, myi ni dar-te)*. La phrase manque dans les versions en voc. ind. Le thème est repris au § 22 (p. 1424a) : « la porte sera élevée, les hommes honorés ; fils et petit-fils se développeront et se succéderont intelligents et respectueux en piété filiale » [45]. Cette fois on trouve le style idiomatique dans le Kanjur (p. 275-3) : *srid-kyi sgo ni mtho/mi ni bcan/bu-cha ni phan-žiṅ 'jaṅs-la sri-žu čhe.* C'est une répétition (abrégée et déformée) du ms. P. 746 (l. 63, voc. chin.): *srid-kyi sgo ni thob* (= *mtho*)/*myi ni bcan/bu ni 'phel-žiṅ dar-te/ yid gžuṅ-çiṅ 'jaṅs rgya-čhe-ba rcal čhe-ste/sri-žu daṅ bkur-sti ni gčig-gis gčig bkur-žiṅ* (P. 748 *deest*; P. 749, l. 132-3 *idem*). On a ici combiné les deux traductions du chinois *men*, « porte » (famille) : *srid-kyi sgo*, « porte du règne » (des affaires de famille). Une autre traduction de ce mot a été adoptée dans le *Fan-wang king* (K., p. 171-4 = T., p. 1006c). On y parle de grands (ou petits) clans et de portes nobles (ou viles) [46] ; en tibétain : « clan grand (petit), titre élevé (petit) » *rus čhe (čhuṅ) -žiṅ thabs na* (= *ni* ?) *mtho-pa (thabs čhuṅ)*.

Vocabulaire 4, n° 1. Voir Stein, 1981, et ci-dessus, n. 32.

N° 2. Charisme.

Aux remarques déjà faites (Stein, 1981, p. 266 et n. 65, 72, 76) on peut ajouter quelques observations. Le problème est compliqué du fait d'un trait de langage dont on a déjà parlé (p. 180). Dans un premier temps, deux mots monosyllabiques et indépendants sont couplés en binôme (p. ex. *čhos* + *lugs* > *čhos-lugs*). Ce binôme garde parfois le même sens (exemple cité). Mais parfois, surtout pour les termes techniques du bouddhisme, il acquiert un sens nouveau *(byin + rlabs >byin-rlabs = adhiṣṭhāna)*. Mais dans un deuxième temps, le binôme est à son tour abrégé en une seule de ses composantes. Dans ce cas on est en présence d'une ambiguïté. On ne peut pas toujours savoir si le mot monosyllabique a son premier sens (disons : « archaïsant ») ou s'il ne représente qu'une abréviation du binôme nouveau et donc son acception nouvelle. Cette ambiguïté règne dans des textes qui combinent (volontairement peut-être) le sens ancien et l'acception nouvelle, c.-à-d., dans notre

contexte, les deux vocabulaires. C'est le cas des *Prières* de De-ga g.yu-chal (P. 116, I.O. 751). Datant peut-être de ca. 823, elles sont bouddhiques et employent le voc. ind. (p. ex. fol. 35a, par le mérite, *bsod-nams*, et la bénédiction, *byin-gyi rlabs*, les péchés sont purifiés ; fol. 37b, temples bénis par les saints, *'phags-pa rnams* ; 38b, par la bénédiction (ou force ?), *byin-gyis* des mérites, *bsod-nams*). Mais souvent on y écrit *byin* (ou *mthu*) et *rlabs* séparément, avec une valeur qui semble archaïsante. Cependant ce n'est peut-être qu'une illusion ou une confusion voulue de la part des auteurs. En effet, ces mêmes mots monosyllabiques y sont également souvent l'abréviation du binôme bouddhique du voc. ind. Tantôt le roi a *byin* et les ministres ont *rlabs*, mais tantôt (38b) le roi et les ministres ont *byin-rlabs*. De même dans un ms. analogue, Thomas, TLTD, II, p. 112, pour le roi Khri-gcug lde-brcan : *lha-sras... byin-rlabs yaṅ-bas*. Ou encore dans une autre prière pour le même roi (P. 130, l. 12 : *mthu* et *byin-gyi rlabs* des Triratna), alors que dans la prière analogue au roi 'Bu'i-dun-brtan (P. 134), on dit tantôt *mthu-stobs* (l. 42) et *byin-rlabs* (l. 43), tantôt *mthu daṅ byin* (l. 47-8). De même encore dans les Annales de Khotan (Thomas, TLTD, I, p. 114). On dit d'un monastère qu'il était « potent and of great blessing » *(gñan-žiṅ byin čhe rab-ste)* où Thomas a compris *byin* comme *byin-rlabs*. Il avait en partie raison. Dans un autre passage (p. 98), on cherche un lieu propice pour un *stūpa* et on le qualifie de *byin-čan gñan-po byin-gyis-rlabs-pa*, « blessed sites, potent in blessing ». L'auteur combine peut-être à dessein l'expression brève (archaïsante, « sacré », *byin* et *gñan-po*) et le binôme bouddhique. On l'a déjà dit, l'auteur est naturellement libre de s'exprimer comme il veut. Tantôt il est bref, tantôt il précise. Dans le *Rāmāyaṇa*, les *nāga* protègent par leur force éclatante (Balbir, l. 149 ; De Jong, § 21, l. 147-8, *klu gñan byin-gyi mthus bsruṅs-pa*). Ailleurs on emploie des mots composés : force et éclat du démon (B., l. 8 ; 25) *mthu-stobs* ou *mthu-rcal* et *gzi-byin*).

Il faut noter ici que le mot *byin* ne se trouve pas isolément dans Mhvy (*byin* y figure seulement pour *sbyin*, « donner »), alors que *rlabs* y est attesté (n° 2688, *udāra* = *rlabs čhe-ba*, « très fort » ou « très vaste »). Les traducteurs devaient connaître les deux puisqu'ils ont forgé l'expression *byin (gyis)-rlabs*. Or dans ce genre de binômes, les locuteurs restent toujours conscients du fait que son sens résulte de la combinaison des deux mots qui le composent. En effet, à l'occasion, en cas de négation p. ex., ils les séparent à nouveau[93].

(93) Textes anciens : 1) *Rāmāyaṇa, dbaṅ bskur-ba* (p. 981, l. 62, *abhiṣeka*), mais l. 63 : *lha-rnams kyi dbaṅ/lha-mo des bsgyur-nas*, et l. 83 : *daṅ-po dbaṅ sus bkur* (« qui donne le pouvoir ») ; 2) *Fan-wang king* décompose *bstan-bčos* = *śāstra* en l'employant comme verbe (K. 173-5 = T., p. 1008c : *bstan bčos-te* = *kiao-houa jen*, « en enseignant et en civilisant », et p. 174-3 = p. 1009b : *sems-čan ma bston ma-bčos-na* = *pou kiao-houa* ; « si on n'enseigne pas, ne civilise pas les êtres », et *ibid.*, *rtag-par bstan-čiṅ bčos-pa* = [72] ; 3) pour *čho-'phrul (prātiharya)* et *rju-'phrul (ṛddhi)*, on trouve dans P. 1289, l. 24 : *ji-žig čho-re-'phrul* ; *ji-žig 'braṅ-re-rjus*, et dans P. 1040, l. 24 (après diverses transformations, *rjus*) : *rgyal no-ne-rjus, čho-ne-'phrul* (l. 132 *id.*) ; 4) pour *phrag-dog* « envie, jalousie » *(īrṣyā)*, on trouve un jeu de mots étymologisant, « espace étroit », dans P. 1283.1, l. 296 : le frère cadet demande *či-la yaṅ phrag yaṅs-na bzaṅ-na/phrag dogs-pa la bzaṅ-ba či yod*, « de toute façon, si être large a du bon, quel bien y a-t-il à être étroit ? » ; 5) Thomas, AFL, l. 103, homme et cheval font un contrat *(tha-chigs ni*, et *tha bgyis, chigs bgyis-te)*. Cette façon de séparer les deux mots d'un binôme est resté en usage dans les textes postérieurs.

On a déjà constaté que beaucoup de mots du voc. chin. font partie du fonds idiomatique de la langue de l'époque. Le cas présent nous rappelle que les auteurs du voc. ind. ont naturellement aussi dû puiser dans ce même fonds. Comme ils ont utilisé *byin* et *rlabs* pour former l'équivalent d'*adhiṣṭhāna*, ils ont dû retenir d'autres mots ou former d'autres expressions pour la notion de « gloire, prestige, majesté, éclat, charisme, pouvoir surnaturel » (naturellement je n'imagine pas une succession chronologique !). On a vu *gzi-byin* dans le *Rāmāyaṇa*. Dans la Mhvy, on a choisi *gzi-brǰid*, peut-être parce que *byin* était déjà utilisé pour *byin-rlabs*.

Dans le voc. ind. du bilingue P. 1261 (Li Fang-kuei, 1961), on ne trouve ni *byin*, ni *rlabs*. Pour chinois *wei-tö*, « majesté, éclat, charisme », on y emploie *rju-'phrul* (Mhvy, « pouvoir surnaturel ») ou *mthu*, « force » ou *gzi-brǰid*, « éclat », mais *rhu-'phrul* y est aussi traduit par *chen*, « divin ». Dans le *Vocabulaire* bilingue de dPal-dbyaṅs (fol. 6, l. 16), *wei-tö* est rendu par *gzi-brǰid*. Il en est de même dans le *Pa-yang king* (§ 23, p. 1424a) : [47] « ils reçoivent le pouvoir divin du Buddha », traduit par *saṅs-rgyas kyi 'phrul-gyi gzi-brǰid* (P. 746, l. 65, P. 749, l. 36, mss à voc. chin., sauf pour *gzi-brǰid*). Dans Mhvy, *gzi-brǰid* sert à traduire « éclat, force surnaturelle », n° 6410, *ujaska* = *wei*, *wei-tö* ou *ojaska* (n° 227) ou *oja* (n° 6409 ; ou encore *teja*, n° 732) = *wei*, *kouang-wei*, *wei-li*, mais *prabhāva* (aussi chin. *wei-li*) est rendu par *mthu-stobs* (n° 5184). Une fois (n° 227) on caractérise l'éclat de soleil et lune par le mot « force surnaturelle » *(ṛddhi = rju-'phrul)*, « force (magique) » *(mthu)* et « éclat » *(gzi-brǰid)*. Les mots *wei*, *wei-tö*, *wei-kouang*, *wei-chen(-li)* sont courants dans les *sūtra*. On les trouve également dans les vœux, en chinois, adressés au roi tibétain (mss de Touen-houang)[94]. Ces mots ne sont pas propres à la terminologie bouddhique où ils ont pris l'acception « pouvoir surnaturel, divin ». On les trouve dans le *Chou-king* et d'autres textes anciens. Dans l'adaptation tibétaine du *Chou-king* (qui contient quelques mots du voc. ind., cf. p. 211), on utilise pour ces mots un vocabulaire archaïsant. Du roi Wen-wang on dit : « les grands pays craignaient sa force *(li)*, les petits étaient émus par sa Vertu *(tö)* », et le commentaire remplace « force » *(li)* par « charisme » *(wei)*, mais garde aussi « Vertu » *(tö)*, [48]. En voici la traduction tibétaine (l. 119-120) : « pour augmenter son règne (le roi) opprimait (dominait) les grands pays par sa force *(mthu)* et son « éclat » *(byin)* ; quant aux petits pays, pensant à ses qualités de Bien *(legs-pa'i yon-tan)*, ils cherchaient à s'incliner » *(čhab-srid bskyed-pa'i phyir/rgyal-khams čhen-po ni mthu daṅ byin-gyis mnan//khams čhu-ṅu ni legs-pa'i yon-tan soms* (?)*-žiṅ 'dud-du scal-pa)*. Comme ci-dessus, ce vocabulaire peut donner une fausse impression de haute antiquité. Les mêmes mots sont employés de la même façon dans des textes bouddhiques. En voici un dernier exemple. A la fin d'un texte mutilé sur la *dhāraṇī* d'Usṇīsavijayā, on lit : « par la force *(mthu)* et

(94) Ex. T., vol. 85, n° 2853, p. 1302a : (après transfert du mérite aux divinités), « vœu que l'éclat de sa majesté soit éternellement brillant *(wei kouang)*, que sa force divine soit sans limite ! ... de plus, nous offrons ce grand « bonheur » (= mérite) au *bcan-po* saint et divin » [73] (*idem*, p. 1302b). Ces vœux correspondent à ceux qu'on possède en tibétain.

l'éclat *(byin)* de tous ces mérites (*bsod-nams*, voc. ind.) et du fait qu'on aura écrit cette *dhāraṇī*... » (P. 398, Catalogue Lalou : *gzuṅs'di bris-pa daṅ/bsod-nams 'di-dag kun-gyi mthu daṅ/byin-kyis*).

Nos 3-4. Dieux du sol et ancêtres.

Le sens et le rôle des *sku-bla* ont été étudiés par Mme Ariane Macdonald (1971, p. 272-281, 295-309). Ce sont des divinités, souvent des montagnes sacrées, considérées comme les ancêtres des rois qui les protègent, divinités tutélaires qui siègent aussi sur son corps. On se bornera ici à quelques observations sur le vocabulaire.

Comme dans d'autres cas, les deux éléments du binôme ont une existence indépendante et peuvent se combiner avec d'autres mots. Le mot *sku* est honorifique et désigne le corps ou la personne du roi (ou de la divinité). La combinaison *sku-sri* semble être l'opposé de *sku-bla*. Dans un texte de vœux pour le roi 'Od-sruṅ (vers 845-50 ; P. 230) on veut assurer le bien-être du roi par le mérite *(bsod-nams)* des confessions de péchés, d'érections de *stūpa* de saints, d'ouverture des yeux *(spyan phye-ba* ; rite attesté pour le *sku-bla)*[95] et de la fête de l'automne (également en rapport avec les *sku-bla*), ainsi que par des rites tantriques (*homa* terribles, etc.). Tout cela écartera diverses formes du mal, la magie par *mantra (sṅags-byad)*, les mauvais présages *(ltas-ṅaṅ)* et le *sku-sri*. On voit que ce dernier est néfaste. On connaît par ailleurs le rite de « soumission des *sri* » *(sri-mnan* ou *gnon)*.

Au lieu de *sku-bla*, les auteurs postérieurs écrivent souvent *sku-lha*

(95) Le rite d'ouverture des yeux est attesté par un fragment sur bois d'Asie Centrale (Thomas, TLTD, II, p. 381). On y énumère divers dons faits par divers ministres pour servir à « l'ouverture des yeux du *sku-bla* » *(sku-bla spyan dbye-ba'i rkyen)*. Il s'agit sans doute de la consécration d'une statue. Le rite est courant en Chine *(k'ai yen, k'ai kouang, k'ai ming)*, aussi bien dans le confucéanisme religieux (tablette des ancêtres) que dans le bouddhisme (statues) : on marque un point au pinceau. Une inscription de la grotte de Touen-houang no 365, relative à la statue de Hong Pien, directeur général du clergé, inscription datée 832-34, mentionne ce rite : « on a ouvert les yeux de la statue ... de Hong Pien, et on l'a consacrée (littér. « donné chaleur à sa figure »), *Hoṅ-pen ... sku-gzugs spyan phyed-de/žal bsros-so* (ce passage manque dans l'inscription parallèle en chinois ; cf. Wen Wu, 1980, no 7, p. 48). Dans le ms. P. chin. 2054, d'un auteur bouddhiste (copie datée de 924), on caractérise l'heure matinale du chant du coq. Les riches dorment encore, les pauvres s'affairent déjà : « les uns auprès du dieu du sol de la cité *(tch'eng-houang)*, les autres dans les villages et les marais *(ts'ouen seou)*, chacun construit et aménage ; □ du siege et ouverture des yeux, tout cela est tromperie et orgueil » [74]. Des textes analogues parlent des *tch'eng-houang* de Cha-tcheou et de Koua-tcheou. — Le rite n'est pas attesté dans Mhvy. Par contre il est bien connu dans les textes bouddhiques chinois. Dans un rituel du *vidyarāja* Ucchuṣma (= Mahābala), T. no 1227, présenté en 732 A.D., p. 148c, on dit qu'un « artisan sculptera la statue du dieu au centre de l'aire ... (offrandes) ; il l'ornera de couleurs ; au centre du front de la statue il fera un point (au pinceau, *tien*) rouge ou jaune... ». Le même procédé est mieux décrit dans un rituel spécial de consécration des statues (T., no 1418, p. 934c ; traduit un peu avant 1000 A.D.). Après avoir invité le « saint » (*buddha* ou autre) à se fixer dans la statue *(ngan siang)* ; après le bain et les offrandes accompagnés de *mantra*, « on procède à l'ouverture des yeux de la statue (de sorte qu'ils deviennent) lumineux (= voient), (rite) analogue au point (coup de pinceau donné) aux yeux, et on récite le *mantra* (appelé) Ouverture de la lumière des yeux : *oṁ cakṣu cakṣu samanta* (?) ... *svahā*, et : *oṁ netra* ... » (ignorant le sanscrit, je ne puis rétablir tous les mots). Le donateur est associé à ces rites qui sont suivis d'un *homa*. Les donateurs qui ont offert les nourritures en mangent les restes et en retirent l'élimination de leurs péchés et l'accroissement de leurs mérites.

(p. ex. dPa'o gCug, chap. ǰa, p. 110-111, répétant un édit de Khri-sroṅ lde-bcan, et p. 132a, répétant le serment du Traité de 821), mais continuent aussi à employer l'orthographe ancienne. Dans les mss de Touen-houang, *sku-bla* peut (parfois) désigner l'âme d'un mort qu'on fixe dans son effigie (Stein, 1971, p. 510). Il est aussi l'équivalent de *lha*, « dieu » (ex. P. 126.2, l. 11 : *lha-la ni yon 'bul*, mais l. 21, phrase parallèle : *sku-bla ni yon 'bul*).

D'autre part, *bla* signifie « supérieur, chef » (p. ex. P. 1038 = *rǰe*) et désigne souvent le roi ou son administration (qui édicte des édits, *bka'*, p. ex. *Chronique* de Touen-houang, Bacot, p. 113, l. 9 : « pour le roi » *blar*, « pour le peuple », *'baṅs*). C'est pourquoi Thomas traduit toujours *sku-bla* par « grandee, magnate ». C'est sûrement une erreur, mais le cas mérite réflexion. Le *sku-bla* est aussi d'une façon ou d'une autre la personne sacrée du roi.

Un autre élément formel donne à réfléchir. D'un côté, dans divers textes erligieux, le pendant féminin du *sku-bla*, souvent nommé parallèlement, est une *sman* (« femme » > « fée »). Dans un texte de divination (Thomas, AFL, p. 119, l. 28 et p. 121, § 5), on trouve une seule et même phrase successivement avec *sku-bla* et avec *mcho-sman* (« fée des lacs ») ou *sku-bla* et *sman* tout court (I.O. 739, fol. 16b, manque dans Thomas ; il y est question des offrandes pour le sol, le lieu, *gnas*, les *sku-bla*, les *sman*, les dieux du pays, *yul-gyi lha*). Ailleurs aussi le plaisir ou le déplaisir des *sku-bla* va de pair avec ceux des *mu-sman* ou *gnam-sman* (« fées du ciel » ; Ar. Macdonald, 1971, p. 295-6). On est alors étonné de voir qu'à côté des *sku-bla* et de leur culte, on parle de *rce-bla* et de *rce-sman*, parallèlement à des *yul-lha*, *yul-bdag*, *sman* ou *yul-sman*, dieux du pays ; Thomas, II, p. 152, 386, 387, 394, 395, 398, 399). Ce sont visiblement des divinités (des sommets de montagne, *rce* ?), toujours localisées dans la région du Petit Nob, le Lop-nor. Mais sur le plan formel, ce binôme *rce-bla* est sans doute à rapprocher du titre *rce-rǰe* (voir plus loin).

Pour le sens de *sku-bla*, on doit maintenant ajouter la terminologie de la paraphrase du *Chou-king*. Un article de Y. Imaeda, sous presse, traite de ce sujet. Mais en attendant, quelques citations sont indispensables dans le présent travail. Voici les thèmes en chinois et en tibétain.

a) Le roi des Yin n'est pas respectueux envers le Ciel d'En Haut *(chang t'ien)*. En tibétain (l. 6), il « transgresse les coutumes » *(čhos-lugs las 'gal)*.

b) « L'Auguste Ciel s'est mis en colère ; il a élu (au pouvoir) mon ancêtre Wen (-wang) (commentaire : pour le punir)... Cheou ne rend pas de culte au Dieu Suprême *(Chang-ti)* et aux divinités (de ciel et terre, *chen-tche*), il néglige ses ancêtres et ne fait pas de sacrifices au temple des ancêtres (commentaire : « il abolit les sacrifices aux divinités de ciel et terre et au temple des ancêtres) ». Ce passage manque ici en tibétain, mais sera repris plus tard. En chinois on poursuit : « Le Ciel protège le peuple et établit le souverain *(kiun)*, établit le maître. Pourvu qu'il soit capable d'aider le Dieu Suprême *(Chang-ti)* à pacifier le monde! » Ce passage est traduit (l. 10-11) : « Or le Ciel *(yoṅ gnam ni)*... (coupure)...

pour le peuple (?) a élu comme souverain des hommes ; pourvu qu'il observe avec respect la coutume (religion, loi) du ciel » *(myi'i bdag-du bskos-pa ni/gnam-gyi čhos-lugs gus-par bsruṅ-ba yin-na).* On a vu ci-dessus des expressions analogues dans des écrits purement tibétains.

c) On parle de Kher (Kie, mauvais roi des Hia). Déjà lui n'était pas capable de se conformer au ciel (commentaire, *chouen-t'ien*). Or Cheou est encore pire. Il dit que « il est inutile de pratiquer le respect, que les sacrifices n'ont pas d'utilité, que la violence ne fait pas de mal ». En tibétain (l. 12-13) : « Kher agit en transgressant la coutume » *(čhos-lugs las 'gal-bar spyod-pa ni)* ; encore plus le roi Či'u »[96]. Il vole les richesses des vertueux et tue les fidèles *(sñiṅ-ñe)*, tels que les oncles-neveux *(khu-dbon* ; en chinois seulement « les bons », *yuan-leang).* Il dit : quel mal y a-t-il à ne pas (faire des offrandes, *ma-// = gsol* ?) au ciel *(gnam)*, aux *sku-bla* et aux tablettes *(žal-bu)*[97] et... (illisible)... transgresser la coutume ? » *(čhos-lam la 'gal-ba).* On a déjà rencontré *chos-lam* et *chos-lugs* pour le Tao.

d) « Or voici que Cheou... méprise les Cinq Vertus (cf. n. 90), est violent et sans respect (commentaire : ne vénère pas les divinités du ciel et terre *t'ien-ti chen-ming*) ; il s'est de lui-même coupé du Ciel ». En tibétain (l. 33), le roi « ne respecte pas les coutumes des anciens ni les *sku-bla* ni les ancêtres (*mgon-mchun*, voir ci-dessus), etc. La vie de J̌i'u a été coupée par le Ciel » *(gna'-myi sṅa-rabs gyi gcug-lag daṅ/sku-bla daṅ mgon-mchun la-scogs-pa la ni gus-par myi-sems-pas/J̌i'u-gi srog gnam-gyis bčad-pa yin-te).*

e) « Il abandonne les sacrifices » (commentaire : il abandonne et trouble les sacrifices, *tsi-sseu*, qu'il a établis et il ne fait plus d'offrandes aux divinités, *kouei-chen*). En tibétain (l. 79) : « bien qu'il sache (qu'il convient de) faire des offrandes à Ciel et Terre, aux *sku-bla* et aux tablettes, etc., il ne leur fait pas d'offrandes » *(gnam-sa daṅ sku-bla daṅ žal-bu la-scogs-pa mčhod-čin//gsol-ba'i rigs-pa yaṅ myi-mčhod myi-gsol).*

f) Après la campagne du roi Wou, « sacrifice au temple des ancêtres, *miao*, des Tcheou (le sien ; commentaire : « sacrifice et annonce (de victoire) au dieu du sol et aux ancêtres de sept générations avant le roi Wen [42] ; les princes feudataires accourent en apportant des offrandes pour ce culte »). En tibétain (l. 104) : « lorsqu'il fait des offrandes aux tablettes (des ancêtres) jusqu'à sept générations *(gduṅ-rabs bdun chun-čad gyi žal-bu gsol-ba'i che)* les roitelets *(rgyal-phran)* accourent avec leurs offrandes *(raṅ lha 'bras)* et ingrédients du culte (l. 106) et, se réunissant au lieu d'offrandes aux tablettes, ils sacrifient » *(žal-bu gsol-ba'i sar 'dus-te/gsol-lo).*

(96) Či'u transcrit plutôt Tcheou. C'est ici une erreur pour J̌i'u. Les traducteurs transcrivent toujours Yin alors que le texte actuel a généralement Chang (même dynastie). Pour le dernier roi méchant de la dynastie, ils ne transcrivent pas Cheou du texte actuel, mais son autre nom Tcheou. Ils étaient bien renseignés et ont peut-être utilisé une rédaction un peu différente du *Chou-king* actuel.

(97) Tous les dictionnaires définissent *žal-bu* comme un petit récipient (bol, coupe). Ce sens ne convient pas ici. On verra (l. 104) qu'il s'agit des ancêtres. Je pense à *žal-byaṅ*, « titre écrit sur une tablette ».

g) « En allumant des bûchers et en sacrifiant (aux lieux sacrés), il fait une grande annonce de la victoire » (commentaire : « il allume des bûchers pour le culte du Ciel, *kiao t'ien*, et il fait le sacrifice *wang* aux montagnes et aux fleuves, (ainsi que le sacrifice) aux ancêtres », *sien-tsou*). En tibétain (l. 107-108) : « près des accumulations de bois (bûchers) on dépose les trois sortes d'animaux (de sacrifice), sans les lâcher, (pour) l'offrande au Ciel » *(çiṅ spuṅs-pa'i khar/srog-čhags sna-gsum bžag-ste/myi-btaṅ-nas gnam mčhod-de)* ; suit l'annonce de la victoire : « j'ai achevé la grande œuvre conformément à l'ordre du Ciel » *(gnam-gyis luṅ-scal bžin don čhen-po grub-ste* ; en chinois seulement un mot : « l'annonce », *kao)* ; puis, en reprenant le commentaire chinois, « il fit au complet les offrandes aux *sku-bla* (des Yin ou Chang) soumis à son pouvoir, aux montagnes sacrées, aux grands fleuves, etc. » *(čhab-'og du 'dus-pa'i sku-bla'o-'chad daṅ/ri gñan-po daṅ/čhu čhen-po la-scogs-pa/ril mčhod-de)*.

On notera que les traducteurs étaient bien renseignés. Ils savaient que le grand sacrifice au Ciel comportait les trois grands animaux (bœuf, mouton, porc, les *san-cheng*). Les Tibétains avaient vu les Chinois accomplir un tel sacrifice lors des grands traités jurés de 756, de 783 et de 821-2 (Demiéville, 1952, p. 230, n.). Un tel sacrifice est mentionné dans le texte du Traité de 821-2 (Ouest, l. 65, *srog-čhags bsad-de*).

h) Il annonça *(kao)* les fautes des Chang à l'Auguste Ciel *(houang-t'ien)* et à la Terre *(Heou-t'ou* ; commentaire : c'est le dieu du sol, *chö)*, aux montagnes et aux fleuves où il avait passé » (commentaire : annonce au Ciel et à la Terre, aux montagnes et aux fleuves). Il dit qu'il a fait la guerre, car Cheou, le roi des Chang, n'avait pas le Tao. En tibétain (l. 124) on lit : « (le roi Wou) ayant invité (?) et rendu un culte à Ciel et Terre, aux *lha* et aux *klu*, aux *sku-bla* et aux tablettes, etc., il a fait la guerre. Le roi J̌i'u a transgressé la Voie *(čhos-lam)* ; il a coupé le pouvoir (il s'est coupé du pouvoir) de Ciel et Terre, des *sku-bla* et des tablettes, et il n'a pas fait les offrandes qui conviennent *(gnam sa daṅ/sku-bla daṅ/žal-bu la-scogs-pa//mna'-thaṅ bčad-de/mčhod-pa'i rigs-pa las/ril myi-gsol-bar)*. C'est une répétition des §§ c) et e).

On reste perplexe. Les Tibétains connaissaient et utilisaient les clichés de la littérature chinoise. Mais si nous ne savions pas qu'il s'agit du *Chou-king*, si nous n'avions que des phrases isolées et sans les noms propres chinois, nous aurions pu voir dans ces phrases un texte purement tibétain relatif aux croyances anciennes. Cela d'autant plus que, dans le *Chou-king* comme dans les inscriptions et la *Chronique* royales, on parle aussi constamment du roi sage *(sgam-po, sgal-dkyel)* et de son bon gouvernement *(čhos-lugs, čhos-lam, gcug-lag)* exercé pour un grand règne *(čhab-srid)*. Si le *Chou-king* parle de « coutume du Ciel » *(gnam-gyi čhos-lugs)* que le mauvais roi transgresse en négligeant le culte à Ciel et Terre, mais auquel le bon roi se conforme, dans l'inscription de Phyoṅ-rgyas (pour Khri-sroṅ lde-bcan ; Richardson, 1964, p. 6) on exalte le fait que le roi a agi en conformité avec « la religion (coutume) de Ciel et Terre » *(gnam sa'i čhos)*.

Dans l'inscription purement tibétaine de rKoṅ-po (798-804 ?), on parle du *sku-bla gñan-po* (« sacré ») auquel on rend un culte (*gsol-ba* ;

Ar. Macdonald, 1971, p. 298). Il s'agit sans doute de la montagne sacrée du rKoṅ-po (dkar-po) qui s'est unie à une déesse du Fleuve. Dans les *Prières* de De-ga g.yu-chal (Thomas, TLTD, II, p. 93), les termes d'exaltation de la royauté sont appliqués au premier ancêtre légendaire : son *sku-bla* était sacré (ou puissant, *gñan*). Il est en rapport avec une montagne. Dans une prière aux dieux du sol de Cha-tcheou (P. 1569 ; Ar. Macdonald, p. 304, *Ça-ču'i sku-bla thams-čad la 'us phyag-'chal do*) on répète que la prière *(smon-lam)* s'adresse à ces *sku-bla* et qu'on a salué tous les « dieux puissants » *(lha gñan)*. Nous avons vu dans le *Chou-king* (§ g) que les *sku-bla*, les montagnes sacrées *(ri gñan-po)* et les grands fleuves correspondent, en chinois, aux Cinq grandes Montagnes Sacrées et aux Quatre grands Fleuves qui recevaient, en Chine, le culte royal appelé *wang*. Dans le passage suivant (§ h) on trouve *lha* et *klu* à la place des montagnes et des fleuves. Dans la *Prière* de De-ga (fol. 36a) on dit que, comme le roi a érigé un temple (bouddhique), les *sku-bla*, les *lha* et les *klu* de ciel et terre *(gnam-sa'i lha-klu)* ont tous été réjouis. Suivant la coutume *chinoise*, le serment du Traité de 821-2 fut scellé par un sacrifice des trois animaux (les « traducteurs » du *Chou-king* ont ajouté ce détail!) et par l'évocation (classique en Chine) de divinités servant de témoins. Sur la stèle actuelle de Lhasa (Ouest, l. 61-64) on prend à témoin « les Triratna et les saints, soleil et lune, planètes et étoiles ». Mais dPa'o gCug, bien renseigné (chap. ǰa, 132a) répète ce texte en écrivant : « les Triratna, les *lha* et les *klu*, les planètes et les étoiles, et tous les *sku-bla* »[98]. Or pour la rédaction de cette inscription, les Tibétains ont utilisé un cliché du *Chou-king* (voir la notice).

Comme pour d'autres mots, les traducteurs ont trouvé le mot *sku-bla* dans le tibétain courant de leur époque et ils l'ont choisi avec intelligence. La notion religieuse que couvre ce mot en tibétain devait être proche du sens des expressions chinoises. Comme on l'a pensé à propos d'autres mots (Stein, 1981, p. 275), il peut s'agir « de coïncidences, d'un fonds commun ou d'emprunts ». Le culte des ancêtres et des dieux du sol (montagnes, etc.) est répandu dans beaucoup de pays, y compris la Chine et le Tibet. Sans vouloir cerner ici cette notion tibétaine, quelques remarques s'imposent encore quant à la forme et à la date.

Le rite de « l'ouverture des yeux » pour consacrer une statue est bien chinois. Des textes tibétains en parlent à propos des *sku-bla*, des textes chinois à propos du *tch'eng-houang*, dieu du sol de la cité (voir ci-dessus). Dans ce cas, comme dans celui des textes qui évoquent le culte du *sku-bla* à Cha-tcheou et au Lop-nor, on ne peut savoir s'il s'agit d'une divinité chinoise ou tibétaine. Certes le mot *sku-bla* est employé dans des textes purement tibétains (la légende des *dmu* et des *phya*, P. 126.2 ; un rituel funéraire ; des textes de divination ; l'inscription de rKoṅ-po). Mais, fait curieux, à ma connaissance on ne le trouve ni dans les *Annales*, ni dans la *Chronique* de Touen-houang (on n'y relève qu'une fois *lde-bla* ; Ar. Macdonald, p. 302). Cela est d'autant plus étonnant que le culte des

(98) Ce n'est qu'un résumé. Dpa'o gCug ajoute (132b) : « si on pouvait copier le texte de la stèle de Lhasa, on devrait l'insérer ici » *(Lha-sa'i rdo-riṅ gi yi-ge bçu-bar nus-na bar-'dir čhug-žig)*. Il citait donc de mémoire ou d'après une autre source.

sku-bla est mentionné six fois dans un seul petit fragment des *Annales* où il est spécialement question des 'A-ža (fêtes en été et en hiver) pendant les années 635 à 643 (selon certains : 706-714), en relation avec le mariage d'une princesse chinoise avec le roi tibétain[99]. Mme Ariane Macdonald a pensé (p. 304) que « le culte des *sku-bla* était donc largement répandu dans les couches supérieures de la société tibétaine ou tibétisée », et elle a cru *probable* qu'un tel culte fut pratiqué à la cour des rois tibétains. C'est possible. Mais alors pourquoi n'est-il jamais mentionné dans les *Annales* et dans la *Chronique* ? Pourquoi seulement dans un fragment consacré aux 'A-ža ? On peut penser à un hasard de conservation des documents. Mais peut-être ce fait est-il significatif. Les 'A-ža sont les T'ou-yu-houen des chroniques chinoises. Ils ont certes été englobés et en partie assimilés par les Tibétains, mais vers 640 les T'ou-yu-houen sont au contraire caractérisés par l'adoption de la civilisation chinoise et ils s'étaient établis au Lop-nor. Yamaguchi Zuihō a même pu penser que c'est par leur intermédiaire que Sroṅ-bcan sgam-po se serait inspiré de modèles chinois pour la mise sur pied de son administration[100]. Or, selon le *T'ang-chou* (198, 4a-b), ils rendaient un culte aux dieux des montagnes [49]. Le jeune *khaghan* ayant reçu en mariage une princesse chinoise (en 640), un chef de tribu se révolte en 641 pour attaquer la princesse, enlever le jeune *khaghan* et se réfugier chez les Tibétains. Pour exécuter son projet, il prétexte d'aller « rendre le culte (sacrifier) au dieu de la montagne » [49]. Ces faits correspondent bien au culte des *sku-bla* que le fragment d'*Annales* semble attester spécialement chez les 'A-ža. Je me garderai bien de proposer une hypothèse, mais on voit du moins que la question est complexe. Les populations non tibétaines du Nord-Est du Tibet ont été depuis longtemps en contact avec la Chine avant d'être absorbées et assimilées par les Tibétains. L'une d'elles, les Sum-pa, a donné son nom à un grand recueil de maximes de sagesse *(Sum-pa ma-çags)*[101].

No 5. Les barbares.

J'ai signalé ailleurs l'exemple du *Chou-king* et de la *Prophétie* de Khotan (Stein, 1981, n. 51 ; cf. ici la notice du *Chou-king*). On peut ajouter l'emploi de ce mot dans des textes purement tibétains. Divers

(99) Le texte mentionne Mun-çeṅ koṅ-čo = Wen-tch'eng. Yamaguchi a voulu montrer qu'il s'agit bien d'elle bien que Petech et Uray aient cru à une erreur pour Kin-tch'eng. Il est toujours délicat de supposer une erreur des auteurs ou des scribes (cf. Stein, 1981, p. 253-4, n. 8, 9). Le ms. est déchiré. Toute la partie droite manque. Le texte a peut-être été manipulé. En absence de contexte on y trouve le titre royal *'phrul-gyi lha bcan-po*. Or pour l'époque ancienne ce titre n'a été attribué (rétroactivement à mon avis) qu'au premier ancêtre légendaire et à Sroṅ-bcan sgam-po (pour des raisons de prestige, dans des textes datant des rois bouddhiques qui portaient ce titre). Si j'ai eu raison, cela pourrait être une raison de maintenir la lecture Mun-çeṅ koṅ-co et d'attribuer tout le récit à son époque comme le veut Yamaguchi.

(100) Cours donnés au Collège de France en mars 1981.

(101) Le texte de divination (P. 1047) où le *sku-bla* est souvent mentionné utilise un schéma divinatoire en langue étrangère. Ar. Macdonald (1971, p. 286) a pensé que ce pourrait être le žaṅ-žuṅ parce que la campagne contre ce pays y est utilisée dans un oracle. C'est possible, mais pas certain. Pour le Nord-Est du Tibet on doit se rappeler le long texte en langue Nam (Thomas, 1948 et le compte-rendu du Wen Yu dans TP, vol. XL, 1-3, 1950, p. 199-207 qui indique l'existence d'une tribu k'iang de Nan (*Nam) ou Nan-chouei avant 713 A.D.).

auteurs l'ont mal compris en traduisant lHo-Bal par « Nepal du Sud ». dGe-'dun čhos-'phel (*The White Annals*, Dharamsala, 1978, p. 34-35) y a vu le Li-yul (Khotan ou l'Asie centrale) et a pensé que des Népalais s'y étaient fixés (la même confusion se trouve déjà dans le *rGya-Bod yig-chaṅ*, copie de Seattle, 58a). Cette interprétation est basée sur le ms. P. 1085. Dans sa notice à ce ms. (Choix, II), Imaeda a identifié le sceau qu'il porte et qui atteste que le texte émane du Palais gouvernemental de Lhan-kar (Tibet central). Ce document fait allusion à une pétition des Chinois de Cha-tcheou qui se qualifient eux-mêmes de « nous autres barbares » *(bdag-čag lho-bal)*. Comme il mentionne aussi l'établissement du Catalogue du Kanjur de lDan-dkar (824 ?) et qu'il donne au roi tibétain le titre *(rje-blon) 'phrul-gyi*, « saint », il doit dater de ca. 815-830. L'expression humiliante qu'emploient les Chinois (« nous autres barbares ») est en accord avec la phrase du Traité de Lhasa de 821-2 (« la Chine n'est pas comme les autres barbares », voir la notice du *Chou-king*). On trouve la même expression dans une autre missive des Chinois de Cha-tcheou (*rGya Ça-ču-pa* ; Lalou, 1955, p. 2 (172) = P. 1089, l. 21-22) : « le gouverneur *(to-dog = tou-tou)* de Ça-ču et nous autres demandons à être (classés hiérarchiquement) au-dessus du (rang de) *stoṅ-pon stoṅ-čuṅ*. Le gouverneur des « barbares » *(lho-bal gyi to-dog)* et ceux nommés *stoṅ-zla* n'ont jamais été supérieurs... ». Et on cite l'exemple des fonctionnaires de Khotan (Li) en parlant des insignes de grade accordés aux chefs de dix-mille, aux chefs de mille et aux *stoṅ-čuṅ* qui ont soumis (? ; *'dul-pa*) les *stoṅ* (communautés ?, groupes militaires ?) « barbares » (*lho-bal* ; l. 24-25), etc. »[102]. On mentionne aussi les grandes communautés barbares (*lho-bal sde-čhen*, l. 27). Il se peut que le mot ne désigne pas seulement les Chinois, mais aussi (ou surtout) les populations étrangères (K'iang, T'ou-yu-houen, Long) qui habitaient la région. Les textes chinois de l'époque mentionnent souvent les « tribus » *(pou-lo)*, mêlés *(tsa)* aux Chinois et aux Tibétains, qui étaient gouvernées par un fonctionnaire spécial.

Un autre document doit être signalé, mais les problèmes d'histoire qu'il pose ne peuvent être discutés ici. C'est un vœu pour le roi (ou prince) 'Od-sruṅ, dernier roi du Tibet (vers 850 ? ; P. 131). On y demande la protection des divinités bouddhiques pour *tout* le Tibet (l. 21) et on fait des vœux pour le « grand (roi ?) de *tout* le Tibet qui demeure dans le (son ?) domaine (?, *dum-na*) du *lha-bal*, 'Od-sruṅ, fils de la reine 'Phan (?) (l. 27-28 : *Bod yoṅs-gyi... l(?)-po čhen-po/lha-bal dum-na bžugs-pa/jo-mo bcan-mo 'Phan-gyi pho-braṅ 'Od-sruṅ*). *Lha-bal* doit sans doute être corrigé en *lho-bal*. Le roi ou le prince a dû séjourner dans la région des « barbares » du « couloir du Kan-sou »[103].

(102) Ce texte a été retraduit et commenté par Yamaguchi (1980) qui conserve la traduction de Lalou : « Nepal du Sud ». Il le date de 820 ou plutôt de 832. Cette date correspond bien à l'époque où apparaît l'emploi de *lho-bal* pour « barbares ».

103) Le mot *dum* fait partie de l'expression *mjal-dum*, « traité de paix » dont il est question dans les *Prières* de De-ga g.yu-chal (P. 16, 33b, 35a). On pense généralement qu'il s'agit du Traité de 821-2, mais on peut avoir des doutes. On y célèbre la victoire du Tibet sur les Chinois (rGya), les Turcs (Drug) et les 'Jaṅ (population qu'on pourrait qualifier de « barbares », les K'iang ? ; le Nan-tchao semble exclu). Le lieu de la réunion est en tout cas situé au Nord-

L'étymologie du mot *lho-bal* reste obscure. C'est en tout cas un terme composé, forgé à dessein[104]. Le mot s'est maintenu dans les chroniques postérieures. N'étant plus compris, il a été confondu avec le Nepal (Bal-po). On a déjà vu ci-dessus un exemple dans le *rGya-Bod yig-chaṅ*. Un autre se trouve dans la chronique de Ne'u paṇḍita (p. 70). Parlant du pouvoir de Khri-gcug lde-bcan (815-841), l'auteur dit : « les tribus de guerriers *(dpa'-sde)* lDoṅ (et) sToṅ gardaient les frontières. Aux quatre confins *(mtha'-bži)* les *lho-bal* (barbares, étrangers) furent tous soumis. Le Li (Khotan, Asie Centrale) et les Gar-log (Turcs Qarluq) stupides (*blun-po* = barbares) offraient le tribut ». La soumission des barbares aux quatre oreints est un cliché bien connu dans la littérature chinoise.

Dans le *sBa-bžed* (p. 4), le père de Khri-sroṅ lde-bcan (alors très jeune, vers 745 A.D.) a reçu de Chine l'émissaire 'Ba'-de'u. Le roi qui cherche la religion (le bouddhisme) l'envoie au Lho-Bal. En citant le *sBa-bžed*, dPa'o gCug (chap. ǰa, 73b) a remplacé Lho-Bal par rGya-gar, Inde. Il a pensé au Népal. Mais étant donné le contexte c'est peu probable. On envoie ensuite un émissaire en Chine. Quandil s'agit de l'Inde, on dit bien rGya-gar dans le *sBa-bžed* (p. 1, l. 9). Dans le deuxième édit de ce roi, reproduit par dPa'o gCug (ǰa, 110a), il est question de ces efforts faits du côté de la Chine : « sous prétexte *(sñad)* qu'il ne convenait pas de pratiquer le dieu et la religion du Lho-Bal (le bouddhisme) au Tibet », le bouddhisme fut interdit[105]. On se rappelle la phrase du Traité de 821-2 : la Chine n'est pas comme les autres barbares. Les textes cités semblent se situer dans cette tradition.

Nos 6-7. Fonctionnaires.

No 6, *rǰe-blas*. On aurait pu penser que c'est l'instrumental de *rǰe-bla*, expression comparable à *sku-bla* (p. ex. P. 1038, l.13, le premier ancêtre-roi vient du ciel comme *rǰe*, « seigneur » et *bla*, « supérieur », pour ceux qui n'en ont pas). Mais ce n'est pas le cas (ex. Thomas, TLTD, II, p. 185 : *rje-blas gyis brcald-te*). Le mot est fréquent dans les mss d'Asie Centrale et est attesté dans une inscription de 764[106]. Il désigne une fonction. Dans les

Ouest de la Chine occupé par les Tibétains. D'autre part, le mot *dum* est dérivé de *sdum* qui signifie à la fois « accord conclu » et « maison, résidence » (vocabulaire ancien). Jäschke donne une expression du Ladakh *yul* ou *groṅ dum-dum*, fermes ou villages dispersés portant un seul et même nom. Il pourrait s'agir d'une sorte de « résidence secondaire » (domaine campagnard, ferme) où l'on se retire, comme c'était la coutume chinoise (les *pie-tchouang* ou *pie-chou*). Dans la *Chronique* de Touen-houang, le château Khri-bom du roi est désigné deux fois comme *mkhar* (p. 101, 106), mais une fois de *sdum-pa* (p. 112, l. 3).

(104) *Lho* ne signifie sans doute pas « sud », à moins qu'on ne pense à une association avec le chin. *man* de la traduction du *Chou-king* (« barbares du sud » ; cf. les Lho-Mon de la littérature postérieure). Les Tangut (K'iang, Si-hia) avaient deux noms pour se désigner eux-mêmes : 1) Mi ou Mi-nyag, le plus fréquent, et 2) Lhẹ. Le deuxième a été comparé au nom de tribu Lho (-rÑegs) de la *Chronique* de Touen-houang par Kičanov (?, p. 226). Cf. Nishida Tatsuo, *Sei-ka no mon-ji* (« L'écriture si-hia »), Tokyo, 1967, p. 26.

(105) La traduction de Tucci (1950, p. 47) est erronée (« Nepal of the south »). Ici dPa'o gCug n'a pas corrigé en rGya-gar.

(106) Voir les textes de Thomas (III, p. 5-6) et de Richardson (1952, p. 9, 12). Des Tibétains consultés ont compris *rǰe-blas* comme *rǰe-las* (p. 30, « royal work »). Yamaguchi (1980, p. 38, n. 25) retient cette lecture et traduit par « service du gouvernement ». On verra que c'est bien possible. Fujieda (1963, p. 10 = Thomas, TLDT, II, p. 404) a mal compris *rǰe-blas*. Il a lu *rǰe-bla* et traduit par *t'ai-cheou*, « préfet ».

traductions, il est employé dans un sens vague. Dans le *Pa-yang king* (p. 1423a), parlant des avantages de la lecture du *sūtra*, on dit : « si on va au loin avec une armée, si on est fonctionnaire, *che-kouan*, ou si on fait du commerce ». Dans les versions en voc. ind. (P. 106, II, l. 109 » P. 454, fol. 7 = Choix, II, pl. 182.2), on traduit : « si on va à la guerre, si on a une fonction publique *(rje-blas)*, si on va au commerce ». Mais dans les versions en voc. chin., on traduit (P. 746, l. 11) : « qu'on fasse un travail *(las-çig byed-byed kyaṅ ruṅ)* aux frontières ou sur une route lointaine, qu'on fasse du commerce *(choṅ-žig byed-byed kyaṅ ruṅ)* », ce sera avantageux (P. 749, l. 4-5, abrège cette phrase et supprime le mot « travail » ; P. 748, l. 74a : *lam riṅ-por las-byed coṅ-byed kyaṅ)*. Les traducteurs, généralement bien informés, donnent raison à l'interprétation de *rje-blas* par *las*, « travail, emploi » (cf. n. 106). On a vu qu'ils emploient en général à bon escient le vocabulaire tibétain idiomatique. Mais ici ce sont les traducteurs du voc. ind. qui l'ont fait en adoptant *rje-blas*.

Le même choix a été fait dans les traductions des textes confucéanistes. Dans le *Chou-king*, le roi des Tcheou dit en chinois : « si on a beaucoup de mérites, on sera récompensé généreusement ; si on ne suit pas le droit chemin, on sera puni » ; et en tibétain : (P. 986, l. 59-60) : « si on ne fait pas selon mes ordres et si on n'exécute pas le *rje-blas*, on sera tué » *(bdagi luṅ ltar ma-byas-te/rje-blas ñams-su myi-len-pa ni/srog-la dbab-'o)*. Traduction fort libre. Le même sens est attesté dans le *Tchan-kouo-ts'ö* (Imaeda, 1980 ; p. 60, P. 1291.5, l. 5-6). En chinois on lit : « An-ling est un petit pays. Il ne peut pas à tout prix employer son sujet [50], et en tibétain : « Çu-ke'u... est un homme de petit pays ; (illisible) le *rje-blas* » (Imaeda : « l'ordre du seigneur ? *rje-blas...* »).

Nº 7, *rce-rje*. Fréquent dans le *Tchan-kou-ts'ö*, c'est le titre d'un haut fonctionnaire. Çu-ke'u est nommé *rce-rje* du pays de Kvan (V, l. 2), ce qui correspond à chinois *cheou*, « préfet, gouverneur ». Ailleurs (l. 16) on dit : « le *rce-rje* a abandonné le château-fort et s'est révolté » (*rce-rje mkhar bor-te glo-ba driṅ-ba* ; en chinois on ne donne pas le titre). Le mot est attesté dans Mhvy nº 3705 où il rend *koṭṭapala*, « commandant d'une place forte, préfet ». Il est très fréquent dans les mss de Touen-houang. Dans les mss chinois on le transcrit simplement par *tsie-eul*[107].

* * *

Récapitulation

I. La différence entre les deux vocabulaires est patente non seulement dans la terminologie bouddhique, mais aussi pour les mots courants.

I.1. Pour le bouddhisme, le voc. chin. n'apparaît pas seulement dans les écrits du Tch'an, mais aussi dans d'autres textes, *sūtra* orthodoxes et apocryphes.

(107) Demiéville (1952, index) a pensé, à tort, que ce mot pouvait être une abréviation de *tsie-tou-che*. Dans les transcriptions chinoises, *eul (*ńźie)* reproduit régulièrement *rje* (ex. Khri-Sum-rje = K'i-sin-eul), alors que le *-t* final de *tsie (*tsiet)* reproduit le *r-* initial de *rje*.

I.2. Le seul repère chronologique est la date de 814 (Mhvy) pour la diffusion du voc. ind. (la « langue nouvelle »). Mais comme les manuscrits ne sont ni datés ni localisés, il n'est pas certain que le voc. ind. soit toujours postérieur (« nouveau ») et le voc. chin. toujours antérieur (« ancien »). Le premier a dû être établi avant 814, le second a pu continuer à être employé après cette date.

I.2a. Pour les deux il est évident que les traducteurs n'ont pas pu *créer* des mots, mais seulement des expressions techniques ou des néologismes (binômes artificiels par rapport au fonds de la langue). Tous les deux ont puisé dans le stock existant de la langue tibétaine de l'époque. Cependant, ce fonds n'est attesté que très partiellement dans la Mhvy. Il a été plus abondamment conservé dans le voc. chin.

I.2b. Dans le voc. chin. aussi on a créé des néologismes artificiels, surtout pour le Tch'an. Dans les deux cas, ces néologismes sont souvent des traductions littérales.

I.2c. Mais ces créations impliquent souvent aussi un choix conscient qui repose sur une étymologie (réelle, correcte ou supposée, arbitraire). Ce raisonnement étymologisant peut être étudié pour une partie du voc. ind. grâce au *sGra-sbyor*. Il ne peut qu'être déduit, par des recherches, pour le voc. chin.

I.3. Les tenants de l'un des deux vocabulaires devaient connaître celui de l'autre, et *vice versa*. Certains textes mélangent les deux.

I.3a. Pour certains mots de base du bouddhisme, les deux vocabulaires emploient le même mot. Certaines expressions tibétaines ont été utilisées par les deux vocabulaires, chaun retenant une acception différente.

I.4. Les traducteurs (tibétains et chinois) de textes chinois ont opéré avec intelligence. Ils savaient bien le chinois et connaissaient bien le vocabulaire purement tibétain, idiomatique, qu'on peut qualifier d'« ancien » ou de « traditionnel » (archaïsmes), surtout en ce qui concerne la religion non bouddhique. Il semble qu'ils l'ont conservé et utilisé plus et mieux que les traducteurs de textes indiens.

I.4a. Bien qu'on ne connaisse aucune autorité qui aurait pu imposer le voc. chin., celui-ci est remarquablement homogène (à part les traductions littérales).. On peut supposer une « école » ou une tradition.

I.4b. A cause de son utilisation de mots du tibétain idiomatique, le voc. chin. comporte une certaine ambiguïté. D'une part, une expression composée (binôme) est souvent abrégée en mot monosyllabique. D'autre part, un tel mot a souvent été développé et précisé en une expression dissyllabique. De ce fait, le vocabulaire des traductions du chinois est souvent le même que le vocabulaire indigène traditionnel (archaïsant). Si le titre ou le sujet d'un texte donné n'est pas précisé, on ne peut pas dire avec certitude s'il s'agit d'un écrit indigène ou d'une traduction du chinois.

I.4c. Ce voc. chin. caractérise les traductions de textes bouddhistes aussi bien que confucéanistes, mais on le trouve aussi dans des adaptations ou des rédactions indigènes inspirées par des sources chinoises.

I.5. Même les textes non bouddhiques (*Rāmāyaṇa*, Dialogue de Confucius) ont été, sinon traduits ou adaptés, du moins copiés et utilisés par des bouddhistes ou du moins en vue d'une diffusion en milieu bouddhiste.

I.5a. Le vocabulaire tibétain indigène, idiomatique et « ancien » (ou archaïsant) est spécialement employé (avec une ambiguïté sans doute voulue, au moins en partie) dans des textes qui datent de l'époque des grands rois bouddhistes (rédaction datant de ca. 790-840). Faute de dates indiquées, le degré d'ancienneté de ce vocabulaire indigène est relatif et ne peut être déterminé.

I.5b. L'analogie ou l'identité des termes du voc. chin. et du tibétain indigène ou « ancien » (ainsi que des notions qu'ils rendent) peut s'expliquer de différentes façons qui ne s'excluent pas nécessairement : coïncidence, notions (et expressions) analogues (en Chine et au Tibet), emprunts, fonds commun archaïque (cf. Stein, 1981).

II. Ce premier aperçu tout à fait incomplet et restreint appelle quelques *desiderata*.

II.1. Pour le voc. ind., un index des expressions traitées dans le *sGra-sbyor* et une étude des étymologies sanscrites qui ont déterminé les traducteurs à adopter telle ou telle traduction.

II.2. Pour le voc. chin. et le vocabulaire tibétain ancien auquel il a emprunté, un relevé systématique des mots des mss de Touen-houang s'impose. On peut attendre beaucoup des projets de mise en ordinateur d'un certain nombre de textes actuellement en cours au Japon.

II.2a. Un autre relevé systématique devrait être fait des « mots anciens » conservés dans les traités des lettrés postérieurs relatifs aux « mots anciens et nouveaux » *(brda gsar rñiṅ)*.

* * *

NOTICES SUR LES SOURCES

(Fo-chouo) Chan-wo yin-kouo king [75].

Taishō vol. 85, nº 2881, apocryphe. Mss de Touen-houang et de Turfan, du VIIᵉ au Xᵉ siècle. Traduction sogdienne littérale du chinois. Autre version chinoise, Taishō nº 81, traduite vers 1000 A.D. Kanjur de Peking, vol. 40, nº 1023, *Legs-ñes kyi rgyu daṅ 'bras-bu bstan-pa'i mdo*, traduit du chinois par Chos-grub (absent du Catalogue de lDan-dKar ; cf. Kanjur, nº 1024, *dge-ba daṅ mi-dge-ba'i las-kyi rnam-par smin-pa bstan-pa'i mdo* (sans indication de traducteur). Mss tib. de Touen-houang, I.O. 220, 298. Cf. *Chan-wo pao-ngen king* et n. 23.

Chou-king [76].

P. tib. 986. Imaeda Yoshiro a l'intention de publier ce ms. Mais je suis obligé de m'en servir ici pour certains mots et les méthodes de traduction.

Déjà identifié dans le Catalogue de Lalou comme la partie concernant les Tcheou, ce texte correspond assez bien à l'édition courante du *Chang-chou K'ong-tchouan* [77] (fin du chap. II, chap. III, V), mais en diffère un peu (cf. ici n. 96). La traduction combine le texte du *Chou-king* et son commentaire. Elle devient souvent paraphrase et incorpore des éléments puisés ailleurs (un exemple, Stein 1981, p. 271 ; un autre ici, p. 204). On ajoute des précisions sur le sujet et des tournures tibétaines.

Vocabulaire mélangé, « chinois » *(čhos-lugs, čhos-lam)*, « indien » *(yon* et *yon-tan* pour « mérite » ; *sdug-bsṅal las thar-pa)* et purement tibétain *(srog-'phoṅs* ou *spoṅs* « tuer », *gnam mtha'-'og, mthu* et *byin).*

Un fait important est à signaler. Cette « traduction » a fourni des phrases et des expressions aux rédacteurs de la version tibétaine du Traité de 821-2. Elle doit donc être antérieure à cette date. Dans l'annonce de sa victoire contre les Yin que le roi Wou fait à ses ancêtres, il retrace leurs vertus et les crimes de Cheou, roi des Chang, contre le Ciel et contre le peuple. Aidé par des sages le roi Wou a réalisé la volonté du Ciel en exterminant ce roi. « (Alors les royaumes de) Chine et les barbares, tous sont venus se soumettre et ont respectueusement accepté le Décret du Ciel. » [78].

La version tibétaine est très libre : « comme moi (mon royaume) était différent des autres royaumes, (car) il était grand et muni de sagesse (et art de gouvernement, *gcug-lag*), les *lho-bal*, etc. (barbares), tous les royaumes se sont soumis à mon pouvoir et ont écouté avec respect le Décret (du Ciel ?) » ; l. 132-4 *ṅa rgyal-khams gžan daṅ-myi-'dra-bar čhe-žiṅ / gcug-lag daṅ ldan-bas / lho-bal la-scogs-te // rgyal-khams thams-čad čhag* (= *čhab*)*-'og du 'dus-nas / bka' gus-per ñan-te /.*

Dans l'inscription de 821-2 se trouve une phrase étrange (Stein, 1981, n. 51) qui reprend des tournures du *Chou-king* en les appliquant astucieusement à la Chine (Est, l. 18-20) : A l'Est il y a la Chine qui « n'est pas comme les autres barbares... a une bonne coutume et une grande sagesse *(gcug-lag)* et est (de ce fait) l'égal du Tibet » *(lho-bal gžan daṅ myi-'dra (bar ?).... čhos bzaṅ // gcug-lag čhe-bas // Bod daṅ yaṅ // 'thabs-kyi zla...).* Ce n'est pas le seul exemple. Dans la harangue qui précède, où le roi Wou exalte la vertu de ses ancêtres, le texte tibétain du *Chou-king* écrit (en s'écartant librement du texte chinois) que du premier ancêtre (He'u-chig = Heou-tsi) « provient le début du pays et du sol élevé » *(yul sa mtho-ba'i mgo yaṅ de-nas byuṅ).* Dans le traité de 821-2 (Est, l. 5-6) on parle du premier ancêtre de qui « provient le pays et le sol... pays élevé et sol (pur ?) » (*yul byuṅ, sa dod... yul-mtho sa*-(*gcaṅ* ?)). Le Chou-king continue : (l'autre ancêtre), le roi Wen a grande sagesse *(sgal-dkyel čhe-bas)* et, pour augmenter son royaume *(čhab-srid),* soumet les grands pays par sa force *(mthu, byin)* et séduit les pays par ses mérites. Ce qui est le plus curieux, c'est que ces phrases du *Chou-king,* reprises dans le Traité, se trouvent aussi presque identiques, dans la *Chronique* de Touen-houang (rédaction du début du IXe siècle), mais appliquées au premier ancêtre mythique (Bacot, DTT, p. 81 : *ri mtho sa gcaṅ / yul bzaṅ... rgyal-po gžan daṅ myi-mchuṅs-pa'i čhos;* dans ce passage s'est aussi glissé une expression bouddhique : Ri-rab lhun-po).

Dans le Traité (Est, l. 35) le roi-ancêtre a « par sa grande sagesse *(sgam-dkyel čhen-pos)* parfaitement connu les affaires religieuses et civiles *(čhos srid)*. Pour l'action des armées on dit *dgra-čhos* dans le *Chou-king* (l. 64, 90, 143) ; dans le Traité aussi (Ouest, l. 49). Dans le premier, le mot « serment », *che* (harangue) est rendu par *gcigs* (l. 29, 64) ; dans le Traité aussi (Ouest, l. 6, 67, 70, 72-3, 76, *che* ou meng [79]). De plus, dans le Traité apparaît (pour la première fois ?) la datation des années par l'adaptation tibétaine du système chinois du cycle sexagénaire (combinaison des 5 éléments et des 12 animaux). Or ce système est également employé (pour les jours) dans le *Chou-king* pour rendre le cycle sexagénaire chinois (ex. l. 70 *çiṅ-po-byi* pour *kia-tseu* [80] ; l. 95, 100, 106-107, 140). Ce système a été utilisé plus tard (dédicaces de 832 et 834 dans la grotte de Touen-houang nº 365 ; cf. *Wen Wu*, 1978, nº 12, p. 33, n. 7 ; P. 1188, nº XV, xe siècle). Un texte de divination, non daté, est visiblement traduit du chinois (P. 127 vº, III, l. 1-9 : *gser-pho-byi*, etc. (où *gser*, « or », est une traduction littérale de Chin, *kin* [81] « or », mais « métal » (-fer) dans la liste des cinq éléments).

Chronique de Touen-houang (P. 1286 et P. 1287).

Ed. Bacot DTT. Bien que ce texte reproduise des données anciennes, transmises oralement (de caractère épique, chants, légendes ancestrales) et/ou par écrit (archives), la rédaction finale doit dater du début du IXe siècle. Khri-sroṅ lde-brcan y est glorifié pour son action bouddhiste (p. 114) et P. 1286 se termine avec la naissance de Khri-gcug lde-brcan et de 'U'i-dum-brtan (p. 82). On peut penser que ces noms ont été ajoutés plus tard. Il reste que quelques (rares) expressions bouddhiques se trouvent insérées dans des récits anciens (*čhu-srin*, p. 122 ; *Ri-rab lhun-po*, p. 81 ; *yi-dags*, p. 104), ce qui semble indiquer qu'ils ont été remaniés. Pour les expressions bouddhiques qui sont normales pour l'époque de Khri-sroṅ lde-brcan, cf. ici p. 170 *(yaṅ-dag-parn g.yuṅ-druṅ)* et n. 61 *(saṅs-rgyas kyi čhos)*. Pour des expressions qu'on retrouve dans le *Chou-king* voir la notice de ce texte.

Les lais du ms. de la chronique ont été mal recollés, d'où un désordre dans la suite des chapitres. Voir la notice détaillée dans *Choix* II, p. 21-31.

Dialogue des deux frères.

P. tib. 1283.1 (*Choix* II, la 2e partie est le *Voyage* des cinq Ouigours, Bacot 1956). Ms. très long, en partie déchiré. Le frère cadet pose des questions, l'aîné répond. Non identifié (début : « autrefois, dans le pays Chapeau d'or et (Chapeau ?) de Turquoise (deux) frères... »). Ce sont des maximes de sagesse ou des sortes de dictons. Cite plusieurs fois des « dits anciens » *(gtam rñiṅ-pa dag)*, p. ex. l. 323 : « rendre le mal par le bien, ça va ; mais rendre le bien par le mal, cela ne se peut pas ».

Règles de conduite entre membres d'une famille, savoir se contenter de ce qu'on a, respect pour père et mère et pour les supérieurs *(bla-ma*, opposés aux inférieurs, *'og-ma)*, etc. Vocabulaire « chinois » (*yon-po* et *draṅ-po*, etc.) et tibétain ancien ou idiomatique *(rǰe-blas, rǰe-blon, rǰe-gol, žo-ça)*. Même genre de dictons, dans un cadre bouddhique, dans

P. tib. 992.9 (dialogue d'un roi et d'un ministre, voir *Maximes*) et dans un dialogue entre père et fils (P. tib. 989). Cf. aussi P. tib. 2111.B.

Fa-wang king [82] (*sūtra* « Roi de la Loi »).

Ms. chinois de Touen-houang publié dans Taishō vol. 85, nº 2283. Selon Okimoto 1978, p. 41-2, ce *sūtra* est attesté dans des catalogues de 602, 664, 800 et 900-974 en versions courtes et longues.

L'auteur est inconnu. Par son contenu il se rattache au Tch'an du Nord. Cf. Lalou 1961 et Obata 1975.

La traduction tibétaine incorporée dans le Kanjur de Peking (vol. 36, nº 909, *Dam-pa'i čhos-kyi rgyal-po theg-pa čhen-po'i mdo*) est anonyme, mais le (ou un autre ?) *Čhos-kyi rgyal-po'i mdo* est cité dans le *Khyad-par 'phags-pa'i bstod-pa* (Tanjur, vol. 46, nº 2001) qui a été traduit vers 800 A.D. Il en existe plusieurs mss tib. : I.O. 222, 223, 264, 265, 266, 267 et P. 624, 2105.2 (Kimura 1981, p. 119-120). Le *sūtra* est cité dans des textes du Tch'an (P. 116 et P. 813 ; cf. ici, n. 12. Vocabulaire mélangé, mi « chinois »-mi « indien ».

Fan-wang king [83] (*sūtra* « Filet de Brahmā »).

Taishō vol. 24, nº 1484 = Kanjur vol. 36, nº 922 (mention : « traduit du chinois » ; au début, confondu avec le *sūtra* qui précède (nº 912) : *čhos-kyi rgya-mcho*, mais ensuite correctement appelé *Čhos-kyi rgya-mo* ; traduction anonyme).

Le *sūtra* chinois, traduction attribuée à Kumārajīva, est sans doute un apocryphe qu'il faut distinguer du *Brahmajāla-sūtra* (Taishō vol. 1, nº 21 ; Kanjur nº 1021). Cf. J. Ware, *Notes on the Fan-wang ching*, HJAS, I, 1, 1936, p. 156-161. Vocabulaire mélangé (voir Obata 1975).

(Fo-chouo) *Fou-mou ngen-tchong king* [84].

Taishō, vol. 85, nº 2887, apocryphe, mss de Touen-houang (colophon de S.4476, daté 875 A.D.). Confondu avec (ou identique à ?) *Ta-fang-pien fo pao-ngen king* [85], appelé *'Phags-pa pha-ma drin-lan bsab-pa* dans des éditions tardives (?), mais absent du Kanjur. Dans le Catal. de lDan-dkar on trouve un *Pha-ma'i drin-lan bstan-pa* (nº 263) parmi les textes traduits du chinois.

Kin-kang san-mei king [86].

« Samādhi de Vajra », Taishō, vol. 9, nº 273, attribué au vᵉ siècle, mais sans doute apocryphe. Kanjur de Peking, nº 803, traduit du chinois : *rDo-rje tiṅ-ṅe-'jin gyi čhos-kyi yi-ge* ; Catalogue de lDan-dkar nº 254 (section des traductions du chinois). Ms. de Touen-houang complet : P. 623 et citation de ce texte dans P. 116 ; cf. Obata, 1975.

Leng-k'ie che-tseu ki [87].

Plusieurs mss de Touen-houang, l'un d'eux publié dans Taishō, vol. 85, nº 2837. Traduction tibétaine, I.O. 710 ; voir ici notes 9, 10, 31. Vocabulaire chinois.

Maximes.

Plusieurs textes du même genre, mais de provenance différente, sont groupés dans le ms. P. 992 (cf. Catalogue Lalou). Le fait même de ce recueil montre comment un lecteur de l'époque pouvait assimiler et amalgamer plusieurs éléments et différents vocabulaires.

992.1. « Enseignement sur la distinction du Bien et du Mal », bouddhique, vocab. ind.

992.2. « Enseignement sur les avantages », maximes, dictons ; plutôt laïque.

992.3. « Enseignement sur les caractéristiques du Mal », exemples.

992.4. Entrevue de Confucius et de l'enfant sage (Soymié, 1954). Adaptation d'un texte chinois (doublet P. tib. 1284). Vocabulaire mélangé (« bien, bien », tantôt *dge'o*, « chinois », tantôt *legs-so*, « indien »). P. 1284 a une notice finale qui indique sans doute un scribe *bouddhiste* : *Žig Hva-yen kyis bris-so*, « écrit par... ». Soymié (p. 335) a pensé que Žig est une transcription du nom de famille Che (« pierre », **žiäk*). Je crois que c'est plutôt Che (« śākya », **śiäk*), « nom de famille » de nombreux moines. Pour un cas analogue, cf. *Rāmāyaṇa.*

992.5. « Dits de la nonne sage, maximes *(mdo)* dites pour la postérité ». Il y a d'autres versions (moine sage, P. 994.1 et 1284.2). Discuté par Mme A. Macdonald (1971, p. 370-373). Titres séparés dans le texte, comme dans P. 992.1 et P. 992.3 : « Exposé sur les mœurs des mauvais » (l. 66), « Exposé, dit *(mdo)* sur le respect (*sri-žu*, l. 77), « Exposé, dit *(mdo)* sur le Bien et le Mal » (l. 90). Vocabulaire plutôt « chinois ». Mention de la fauconnerie (élément chinois ou turc). Morale de laïcs dans un cadre bouddhique.

992.6. Sans titre, évocation de Mañjuśrī.

992.7. Sans titre. « Combinaison du bouddhisme *(lha-čhos)* et de la morale laïque *(myi-čhos)*. Mlle Lalou a transcrit à tort *'brel ma-ste* (« sans relation »). Il faut lire : *'brel-ma ste.* L'idée que la morale laïque peut préparer la voie de la Loi bouddhique était connue vers 800 A.D. par la traduction de Nāgārjuna et un ms. de Touen-houang (Stein, 1981, n. 71).

992.8. *Sum-pa ma-çags* (voir la notice).

992.9. Dialogue du roi Go-'phaṅ et du ministre 'U-phrad. Questions embarrassantes (comme dans 992.4) et réponses par maximes. Cadre bouddhique et vocab. ind. *(de-bžin gçegs-pa, mtho-ris, ṅan-soṅ).*

Pa-yang king.

Titre complet *Fo-chouo T'ien-ti Pa-yang chen-tcheou king* [88]. L'un des mss chinois (I.O. 127) a été reproduit dans Taishō, vol. 85, n° 2897. Un *mélange* de cinq autres, de la collection de Peking, a été publié dans l'édition et la traduction des mss ouigours *(Säkiz yükmäk yaruq)* par W. Bang et A. von Gabain. Les versions tibétaines ont été identifiées par Yoshiro Imaeda dans une notice de *Choix*, II, p. 20-21.

La version ouigoure a été étudiée par Haneda Tōru dès 1929 (*Tōyōgakuhō*, V, 3 ; repris dans ses Œuvres, vol. II, Kyōto, 1958) et par

L. Ligeti (*Studia Turcica*, Budapest, 1971). On ne parlera pas ici des nouvelles rédactions plus tardives de ce *sūtra* différentes des textes anciens (cf. De Jong in *Indo-Iranian Journal* III, 1, 1959, p. 76-77). Pour ces derniers, plusieurs mss chinois de Touen-houang sont datés : 855 A.D. (S. 1472), 926 A.D. (P. 2098 R°), 934 A.D. (S. 5373), 942 A.D. (S. 6667), 968 A.D. (6424 V°), 988 A.D. (P. 3759). Ce sont des *copies* faites pour acquérir des mérites. Un des mss de Peking (*yu* [89] 10) porte la dédicace d'un « grand Roi céleste » [90] et des dates qui doivent se situer au xe siècle.

Les mss ouigours ne sont pas datés, mais ont paru « assez anciens » (antérieurs au xie siècle) à Bang et Gabain. Les mss tibétains ne sont pas datés. L'un d'eux (P. 749), en « vocabulaire chinois », porte la mention *dge-sloṅ dPal-gyi rdo-rǰes bris // žus-sho*, « écrit par le moine dPal-gyi rdo-rǰe ; corrigé ». Un autre (en « vocabulaire indien ») est signé par « le moine *(dge-sloṅ)* Çes-rab-'od (P. 106). Au dernier paragraphe, il comporte une phrase supplémentaire qui ne se trouve pas dans le texte chinois : *'di ni stoṅ-pa'i raṅ-bžin / rdo-rǰe'i tiṅ-ṅe-'jin yin-no*, « ceci est la nature même du Vide, la *samādhi* de *vajra* ». La seconde expression est le titre d'un *sūtra* apocryphe traduit du chinois (Tch'an), le *rDo-rǰe tiṅ-ṅe-'jin gyi čhos-kyi yi-ge = Kin-kang san-mei king* [91] (Taishō, n° 273 — Kanjur de Peking, n° 803 et ms. de Touen-houang P. 263, voc. chin.) alors que le ms. P. 106 est écrit en voc. ind. Une version tibétaine (en voc. ind.) a été conservée dans le Kanjur (Peking, vol. 11, n° 693 ; sans date ni nom, il a été traduit et édité par Huth et Weber, 1891). Chose exceptionnelle et remarquable, l'un des mss de Touen-houang (P. 1258) est une *transcription* du texte chinois en écriture tibétaine (identifiée par Imaeda, *loc. cit.*), ce qui montre sa popularité dans les milieux sino-tibétains de Touen-houang. De plus ce *sūtra* (*Par-yaṅ kyi = Pa-yang king*, en un rouleau) figure dans une liste de copies de *sūtra* qui se trouve dans le colophon d'une *transcription* tibétaine du *Sukhāvatī-sūtra* (F. W. Thomas et J. L. Clauson, 1927, p. 293-4). Ce colophon est daté d'une année du tigre. On y dit que ces copies ont été effectuées par ou pour un certain « Ha-se to 'ab 'ga den čhun çi 'gi, (alias ?) Khaṅ-rǰe Man, au pays (des ?) Gir-kis ». Au *verso* on trouve 31 colonnes en chinois et deux lignes en tibétain : *'di-yaṅ de-'i che / Thu-pod Yaṅ-'brug gis bris-pa'o* (avec vœu de renaître au ciel). Les auteurs ont traduit « written by Thu-pod (yaṅ), a Hbrug ». Il se peut que Thu-pod soit une lecture de T'ou-fan (Tibétains, turc : Tüpüt). Le titre au recto doit désigner un fonctionnaire (ouigour ?) du Ho-si [92].

Prières de De-ga g.yu-chal.

Ms. de Thg, P. 16 et I.O. 751 (Thomas TLTD II, p. 92-109, et deux fragments non catalogués, p. 109, 112). Thomas l'a rattaché au traité de paix sino-tibétain de 730. Mais les savants contemporains le lient à celui de 821-2, y voient les vœux émis à l'occasion de l'érection d'une stèle et d'un monastère pour célébrer la paix lors du traité entre Chinois, Tibétains et Ouigours et le datent de 823 (Yamaguchi 1980, p. 34). Le lieu est De-ga g.yu-chal, situé dans le dByar-mo thang qualifiée de

« plaine du traité » *(mjal-dum thaṅ)*. On y mentionne des hauts fonctionnaires du Tibet, du mDo-gams, du Kam-bču (Kan-tcheou), de Go-ču, et les militaires de mKhar-can, de Kva-ču (Koua-tcheou), de Phyug-cams, de 'Brom-khoṅ. Selon l'étude de Yamaguchi, le mKhar-chan de l'époque se situe dans la région de Ling-tcheou, *alias* Ling-wou [93], c.-à-d. loin à l'Est, dans l'Ordos. C'est là que fut fixée la frontière entre Chine et Tibet (Alašan), selon le Traité de 821-2. Il y avait là une sous-préfecture de Ming-cha [94], nom qu'on retrouve à Touen-houang (Cha-tcheou). Un autre nom de lieu est propre aux deux régions. C'est Yu-lin [95] (**iu liəm*) « forêt des ormes » : 1) nom des célèbres grottes de Wan-fo hia [96] (ca. 30 km à l'Est de Touen-houang), et 2) deux fois dans l'Ordos, a) = Souei-yuan, rive nord du Fl. Jaune ; b) = Hia-tcheou (plus tard occupé par le Si-hia). Un 3e Yu-lin, poste militaire, a existé entre Ngan-si (Turfan) et Yen-k'i (Karašar) au VIIIe siècle.

Un temple de Yu-lim (= Yu-lin) est mentionné ensemble avec Kva-ču et Phyug-mchams dans le ms. P. tib. 997 et, avec des vœux pour le roi tibétain *(lha-sras kyi sku-yon)*, dans P. 2122. Dans ces conditions on peut se demander si le nom g.Yu-chal « forêt de turquoise » n'est pas moitié traduction (« forêt »), moitié transcription (*g.yu* = *yu* ?) de Yu-lin.

La difficulté vient du fait que le Traité de 821-2 ne mentionne que la paix entre Tibétains et Chinois (et non pas les Ouigours), alors que les *Prières* parlent d'un accord entre *deux* ou *trois* pays, la Chine, les Drug (Turcs, Ouigours) (et les 'J̌aṅ). Un tel traité (entre Chine, Hor et 'J̌aṅ) est décrit par dPa'o gug (ǰa, 123b-124a, résumé après citation du *sBa-bžed*).

Il aurait été conclu *(mǰal-dum)* après des guerres entre ces trois pays pour la région de ' Ga ' (?) sur l'initiative de Khri Sum-rǰe sTag-snar, à l'époque de Khri-sroṅ lde-bcan. Ce ministre organise une réunion à dByar-mo thaṅ. Dans le *rGya-Bod yig-chaṅ* (ms. Seattle, p. 120b-121a), les trois pays sont : Chine, *Gru-gu* et lJ̌aṅ. Selon Ne'u paṇḍita (p. 114) 'Bro Khri-gsum rtag-snaṅ érigea un temple à Gliṅ Khri-rce (Leang-tcheou ou Ling-tcheou ?) pour effacer les péchés (de tuer) commis lors de la guerre contre la Chine. Les lJ̌aṅ ne peuvent guère être que les K'iang Tang-hiang (car le Nan-tchao semble exclu). Les *Prières* mettent en scène le roi Khri-gcug lde-bcan (règne 815-841), Žaṅ Khri-sum rǰe et Žaṅ Lha-bzaṅ. Ces personnages sont bien connus à cette époque (aussi dans les mss chinois, cf. Demiéville 1952, p. 244-246, et p. 280 pour Lha-bzaṅ klu-dpal). Ils sont associés à des textes de prières (pour effacer les péchés dus à la guerre).

Tout cela reste obscur (pour moi en tout cas). Pour le problème qui nous occupe, Richardson (1977) a relevé le style et le langage « d'un régime colonial de frontière ». Le vocabulaire comprend des formules archaïsantes tibétaines et des termes bouddhiques en voc. ind. (*byin*, *rlabs* et *byin-rlabs; rnam-par 'phruld-pa*, *dkyil-'khor*, *mtho-ris*, *'phags-pa*, etc.).

Prophétie de Khotan.

Il y a deux versions, une chinoise et une tibétaine. La première, ms. de Touen-houang (Taishō, vol. 51, nº 2090 = P. chin. 2139) s'appelle « Notice sur la disparition complète de la Loi Contrefaite du *tathāgata* Śākyamuni, traduite par le grand maître du pays, Fa-tch'eng (alias Čhos-grub, ca. 770-858) [97]. Comme le nom du pays, normalement Ta Fan (grand Tibet) a été supprimé, le texte a sans doute été publié après la chute de Cha-tcheou en 848 (dans le texte, le Tibet est toujours appelé « pays des faces rouges », *gdoṅ-dmar* = *tche-mien* ; une fois seulement, T., vol. 51, p. 996c, on dit *tch'e-mien Ta-Fan kouo* [98]). C'est une adaptation de divers *sūtra*, notamment du *Candragarbha-sūtra* (déjà connus en 824, catalogue de lDan-dKar), qui annoncent la disparition de le Religion, à l'histoire de Khotan. La version tibétaine existe parmi les mss de Touen-houang (I.O. 597, 598, 601.2 et P. 960 = *Choix*, I) et dans le Tanjur (Peking 5699) où elle est suivie de « L'histoire (annales) de Khotan ». Le tout a été traduit par Thomas, TLTT, I (1935) et par Emmerick (1967). Ni l'auteur ni le traducteur ne sont indiqués. Le rôle de Čhos-grub reste obscur. Il était bilingue. La version chinoise prétend être une traduction. Il y avait donc un modèle tibétain. Mais la version tibétaine semble avoir été rédigée au moins en partie sur la base de la version chinoise. On y trouve des noms chinois transcrits en tibétain (comme Çu-lig = Chou-lo, An-se = Ngan-si, 'Ge'u-to çan = Nieou-t'eou chan et surtout So-byi = Sou-pi). On y parle des *te'u-çi* (= *tao-che*, taoïstes) et du « roi du vent » *(rluṅ-gi rgyal-po)*, expression inconnue en tibétain et visiblement traduite du chinois « le roi-dieu Comte du (Vent) » (T., p. 996b *feng* (manque) *-po chen-wang* [99]). Čhos-grub a donc pu collaborer à la rédaction de la version tibétaine. Celle-ci est en voc. ind. (ex. *mdo-sde*, *mu-stegs*), vocabulaire que Čhos-grub emploie constamment. Il est étonnant que pour « Loi Contrefaite » *(siang-fa)* la version tibétaine n'emploie pas le terme de la *Mvyp*, mais retient une traduction inspirée du chinois.

Rāmāyaṇa.

Plusieurs mss de Touen-houang. Les premiers travaux de Thomas et Lalou ont été repris de manière plus complète par Balbir (1963) = P. 981 et De Jong (1972, 1977), P. 982, 983, I.O. 737 (voir la notice détaillée dans *Choix*, I, p. 24-26). Il y a aussi des fragments en khotanais et en ouigour (et des versions chinoises). De Jong (1972, p. 198) remarque l'absence d'influences bouddhiques, mais les colophons (tibétain, ouigour) montrent que les scribes étaient bouddhistes. Un hommage au Buddha est inséré au milieu du ms. tib. I.O. 737-c, les versions khotanaise et chinoise sont en forme de *jātaka* ; la rédaction était motivée par un milieu bouddhiste.

Le vocabulaire aussi est en partie « indien » (bouddhiste, ex. *mtho-ris*, *bsod-nams* et *de-bžin gçegs-pa*). De Jong (1972, p. 191) a relevé que le nom de Sītā *(Rol-rñed-ma)*, faisant partie du titre d'un ouvrage, a été incorporé dans *Mhvy* (nº 7629). Le reste du vocabulaire est idiomatiquement tibétain.

Sum-pa ma-çags.

Ms. P. 992, *Sum-pa ma-çags čhed-po žes bya ba / phyi-rabs kyi dper bžag-pa'i mdo* (même titre avec *ma-çeg-(çegs)-pa*, dans P. 1382 et P. 1399), I.O. 730 (éd. Thomas, AFL, p. 107-8). Dans P. 992, ce texte est inséré parmi d'autres écrits de morale (voir la notice *Maximes*). Le titre *ma-çags* reste inexpliqué. Les Sum-pa, bien que vite incorporés dans la société tibétaine, étaient des tribus aborigènes fixées dans les marches tibétaines où ils étaient en contact avec les Chinois (cf. p. 205).

Le vocabulaire est à la fois « chinois » ou « ancien », tibétain *('jaṅs-kyi 'phrul*, « sage », *yon-po, rje-blas, sri-žu)* et « indien » *(bsod-nams, yon-tan, spyod-lam)*.

Suvarṇaprabhāsa-sūtra.

Traduction chinoise de Yi-tsing (datée 703 A.D.) et traduction tibétaine de celle-ci par Čhos-grub (éd. et trad. Nobel, 1958 = Kanjur, nº 174). Mss tibétains de Touen-houang étudiés par Nobel (I, p. XXI-suiv.), Simonsson (1957, p. 178-209) et De Jong (cf. n 1). Une autre traduction (de Ye-çes-sde, ca. 800 A.D.) est conservée (Kanjur, nº 175). Parmi les mss chinois, l'un est daté 854, un autre ca. 900. Nobel (p. XXVI-VII) montre des différences de traductions dans les mss tibétains. Il cite aussi Bu-ston (Obermiller, II, 186) selon lequel ce *sūtra* aurait déjà été traduit en tibétain sous Mes-ag-chom (régne 704-754). Il signale aussi une traduction khotanaise (à partir du sanscrit), alors que les traductions ouigoure et sogdienne sont basées sur le texte chinois de Yi-tsing (p. XXXIII-IV), les deux sans doute du Xᵉ siècle.

Voc. ind. (normal pour Čhos-grub), même dans le ms. de Touen-houang (P. 507) étudié par Simonsson (pour quelques variantes notables, cf. n. 62).

Ta fang-pien fo pao-ngen king [100].

Taishō, nº 156 (IIIᵉ siècle ?). Kanjur de Peking, vol. 40, nº 1022, *Thabs mkhas-pa čhen-po saṅs-rgyas drin-lan bsab-pa'i mdo*, traduit du chinois (Catal. de lDan-dkar nº 253, **saṅs-rgyas kyi drin-la lan-gyis blan-pa'i čhos-kyi yi-ge*, section des traductions du chinois) ; cf. n. 23 et *Fou-mou-ngen-tchong king.*

Ta Fo-ting king [101].

Taishō vol. 19, nº 945 (*Śūraṃgama-sūtra* apocryphe, daté 705 A.D.) ; Kanjur de Peking nºˢ 902, 903, traduit du chinois ; Catalogue de lDan-dkar nº 260, *gCug-tor čhen-po las bdud-kyi le'u bstan-pa* (section des traduction du chinois) ; cité dans les mss P. tib. 116, 118 ; cf. Obata, 1975.

Ta-t'ong fang kouang king [102].

Taishō, vol. 85, nº 2871 (ms. de Touen-houang, S. 1847), Kanjur de Peking, nºˢ 930, 931 *(Thar-pa čhen-po)*, traduit du chinois (Catalogue de lDan-dKar, nº 258, section des *sūtra* traduits du chinois), aussi appelé *dPaṅ-skoṅ čhen-po* par opposition au *dPaṅ-skoṅ čhuṅ-ṅu* (= *Phyag-brgya-pa*, Kanjur, nº 933). Il en existe des mss de Touen-houang (I.O. 207,

250, P. 92, pour le « grand » *dPaṅ-skoṅ* ; et I.O. 208-211 pour le « petit ») ; cf. Obata, 1975.

Tchan-kouo ts'ö [103].

Ms. de Touen-houang P. 1291, éd. Imaeda 1980. Comme le *Chou-king*, c'est plutôt une adaptation ou une paraphrase. Imaeda ne discute pas le vocabulaire. Il est indigène ou ancien (voir *yoṅ*, *rce-rje*). Dans un cas (Imaeda, p. 56, § 1), un nom propre est à la fois transcrit et traduit (ou interprété) : Houei-tseu [104] devient *gcug (lag)-čan Hye-che*, Hye-che le sage (ou expert).

Vocabulaire bilingue.

Ms. P. 1261. Selon Li Fang-kuei (1961), c'est un glossaire tiré de la traduction du *Yogacārabhūmi* par Hiuan-tsang (T. 1579, chap. 13-20, 31-34 = Tanjur Peking 4536, 5537). Selon Li le texte date sans doute du milieu du IXe siècle. Malgré le modèle chinois le vocabulaire est « indien » (*'phags-pa*, *mdo*, etc.). Ce fait parle en faveur de la datation de Li (postérieur à 814).

Vocabulaire de dPal-dbyaṅs.

Ms. P. tib. 1257. Voir la notice dans *Choix*, II (feuillets mal cousus ensemble). Bilingue sino-tibétain en deux parties : 1) liste de *sūtra*, avec colophon : « écrite et révisée par dPal-dbyaṅs » *(bris-te žus)*. Yamaguchi (1975) a pensé qu'il pouvait s'agir du célèbre Saṅ-çi qui a joué un grand rôle vers 750 A.D. dans la quête de livres chinois. Mais il y a eu d'autres dPal-dbyaṅs. Celui du colophon n'était peut-être pas l'auteur de la liste, mais un simple copiste.

Vocabulaire à la fois « indien » et « chinois » (voir p. 165).

* * *

Pour le *Chou-king* (p. 210-212) voir une notice additionnelle dans le prochain volume.

BIBLIOGRAPHIE DES AUTEURS CITÉS

ACKER, *Some T'ang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting*, Leiden, 1954.

BACOT *DTT*, J. Bacot, F. W. Thomas et Ch. Toussaint, *Documents de de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1940.

BACOT, J., « Reconnaissance en Haute Asie Septentrionale... », *J. As.*, 1956.

BALBIR, J. K., *L'histoire de Râma en tibétain...*, Paris, 1963.

BANG, W. et A. von GABAIN, *Türkische Turfan Texte*, vol. II (1929), vol. V (1931), Berlin.

Catalogue de Toyôbunkô, Sutain shushu Chibetto-go bungen kaidai mokuroku [105], sous la direction de Yamaguchi Zuihô, vol. I (1977), vol. II (1978), vol. III (1979), Tokyo.

CHAVANNES, Edouard, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 1re édition, 1934 ; 2e édition 1962, Paris.

CHEN, K., « Filial Piety in Chinese Buddhism », *HJAS*, XXVIII, 1968.

Choix I et II, *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale*, présentés par Ariane MACDONALD (Spanien) et Yoshiro IMAEDA, vol. I (1978) ; vol. II (1979), Paris.

CLAUSON, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford, 1972.

DE JONG, J. W., « Encore une fois le fonds Pelliot tibétain no 610 », *Central Asiatic Journal*, XII, 1, 1968.

— , « An Old Tibetan version of the Râmâyaṇa », *TP*, vol. 58, 1972.

— , « The Tun-huang manuscripts of the Tibetan Râmâyaṇa story », *Indo-Iranian Journal*, 19, 1977.

DEMIÉVILLE, Paul, *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952.

EDGERTON, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, New Haven, 1953 (repr. Delhi, 1970 et 1972).

EMMERICK, R. E., *Tibetan texts concerning Khotan*, Oxford, 1967.

FUJIEDA, Akira [106], « Toban shihai-ki no Tonkô » [107], *Tôhôgakuhō* [108], XXXI, 1961.

— , « Tonkô hatsugen Chibetto-go bunsho shishaku » [109], *Yûboku Shakai Tankyû* [110], XXIII, 1963.

HAMILTON, J., « Le colophon de l'Irq Bitig », *Turcica*, VII, Paris-Strasbourg, 1975.

HOFFMANN, H., *Quellen zur tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1950.

HUTH et WEBER, « Das buddhistische Sûtra der ‘ Acht Erscheinungen ’ », *ZDMG*, XLIV, 1891.

IMAEDA, Yoshiro, « Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibet », *JAs*, 1975.

— , « L'identification de l'original chinois du P. tib. 1291 — traduction tibétaine du Zhanguoce », *Acta Orient. Hung.*, XXXIV, 1-3, 1980.

— , *Histoire du cycle de la naissance et de la mort*, Genève-Paris, 1981.

JAO, Tsung-i [111], « La conception de la piété filiale et les airs bouddhiques de Touen-houang » (en chinois), *Études sur Touen-houang* [112], I, Hong-kong, 1974, pp. 69-78.

KARMAY, Samten G., « A discussion on the doctrinal position of rDzogs-chen », *JAs*, 1975.

KÏCANOV, E. I., *Gimn svyaščennīm predkam Tangutov* (« hymne aux ancêtres sacrés des Tangut », ms. si-hia).

KIMURA, Ryûtoku [113], « Tonkô shutsudo no Chibetto-bun Zen-bun no seikaku » [114], *Kôza-Tonkô* [115], VIII, Tokyo, 1980.

— , « Tonkô Chibetto-go Zen bunken mokuroku shoko » [116], *Tôkyô Daigaku Bunka-bu Bunka Kôryû Kenkyû Shisetsu Kenkyû Kiyô* [117] IV, Tokyo, 1981.

LALOU, M., *Notes à propos d'une amulette de Touen-houang* (Mélanges chinois et buddhiques IV), 1935-36.

— , *Catalogue, Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houeng...*, I-III, Paris, 1939-61.

— , « Document tibétain sur l'expansion du Dhyâna chinois », *JAs*, 1939.

— , « Les chemins du mort dans les croyances de Haute Asie », *Revue d'Histoire des Religions*, 1949.

— , « Les textes bouddhiques du temps de Khri-sroṅ lde-bcan », *JAs*, 1953.

— , « Revendications des fonctionnaires du grand Tibet... », *JAs*, 1955.

— , « Sûtra du bodhisattva ‘ Roi de la Loi ’ », *JAs*, 1961.

LAMOTTE, E., *L'enseignement de Vimalakîrti*, Louvain, 1962.

LI, Fang-kuei, « The inscription of the Sino-tibetan treaty of 821-822 », *TP*, XLIV, 1-3, 1956.

— , « A Sino-tibetan glossary from Tun-huang », *TP*, XLIX, 4-5, 1961.

MACDONALD, Ariane, « Une lecture des P. tib. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290 », *Études tibétaines dédiées à... M. Lalou*, Paris, 1971.

NOBEL, J., *Suvarṇaprabhâsottama-sûtra, Das Goldglanz-sûtra...*, vol. I (version chinoise de Yi-tsing, trad. et éd.) et vol. II (éd. de la trad. tib. de Chos-grub), Leiden 1958.

OBATA, Hironobu [118], « Chibetto no Zenshû to Zô-yaku gikyô ni tsuite [119] », *Indogaku Bukkyôgaku Kenkyû* [120], 23-2, 1975, pp. 170-171.

OKIMOTO, Katsumi [121], « Zen-shû-shi ni okeru gikyô, Hô-ô-kyô ni tsuite [122] », *Zen-shû Bunka Kenkyû Kiyô* [123], X, 1978.

PELLIOT, P., « Autour d'une traduction sanscrite du Tao-tö king », *JAs*, 1912.

RICHARDSON, H., « Ancient historical edicts at Lhasa... », *RAS*, London, 1952.

— , « A new inscription of Khri Srong Lde Brtsan », *JRAS*, 1964.

— , « The inscription at the tomb of Khri Lde Srong Brtsan », *JRAS*, 1969.

— , « The Dharma that came down from heaven: a Tun-huang fragment », dans L. S. Kawamura and K. Scott éd., *Buddhist thought and Asian civilization, Essays in honour of Herbert V. Guenther*, Dharma Publishing, 1977.

SATO, Hisashi [124], *Chibetto rekishi chiri kenkyû* [125], Tokyo, 1978.

SCHMIDT, I. J., *Der Index des Kandjur*, St. Petersburg, 1845.

SIMONSSON, N., *Indo-tibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer*, Uppsala, 1957.

SOYMIÉ, M., « L'entrevue de Confucius et de Hiang T'o », *JAs*, 1954.

STEIN, R. A., « Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétains », *JAs*, 1970.

— , « Du récit au rituel... », *Études tibétaines... à la mémoire de M. Lalou*, Paris, 1971.

— , « Un ensemble sémantique tibétain... », *BSOAS*, 36-2, 1973.

— , « Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état par le roi tibétain Khri-sroṅ lde-bcan », *Indianisme et bouddhisme, mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, Louvain, 1980.

— , « Saint et divin, un titre tibétain et chinois des rois tibétains », *JAs*, 1981.

SUZUKI, D. T., *Index to the Lankâvatara sûtra*, Kyoto, 1934.

TAKASAKI, Jikido, Some problems of the tibetan translations from chinese material *(Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium)*, Budapest, 1978, p. 459-467.

TAUBE, M., « Zu einigen Texten der tibetischen brda-gsar-rniṅ-Literatur », *Asienwissenschaftliche Beiträge*, Berlin, 1978.

— , « Einige Namen und Titel in tibetischen Briefen der Berliner Turfan-Sammbung », *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*, Budapest, 1978.

TEKIN, S., *Maitrisimit nom bitig : die uigurische Übersetzung eines werkes der buddhistischen Vaibhâṣika-schule*, Berlin, 1980.

TERJEK, J., Fragments of the Tibetan sutra of « The Wise and the Fool » from Tun-huang, *Acta Orientalia Hungarica*, 22-23, 1969-70.

THOMAS et CLAUSON, « A second Chinese Buddhist text in Tibetan characters », *JRAS*, 1927.

THOMAS and GILES, « A Tibeto-chinese word and phrase-book », *BSOAS*, 1948.

THOMAS, *Nam, an ancient language of the sino-tibetan borderland*, London, 1948.

THOMAS *TLTD*, *Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan*, vol. I, London, 1935 (Prophétie de Khotan), vol. II, London, 1951, vol. III, London, 1954, vol. IV, London, 1963.

THOMAS *AFL*, *Ancient folk-literature from north-eastern Tibet*, Berlin, 1957.

THOMSEN, V., « Dr. M. A. Stein's manuscripts in Turkish 'runic' script from Miran and Tun-huang », *JRAS*, 1912, p. 196, n° 2, p. 205, n° 73.

TUCCI, G., *Tombs of the tibetan kings*, Rome, 1950.

— , *Minor Buddhist texts II*, Rome, 1958.

UEYAMA, Daishun [126], « Chibetto-yaku Ryôga-shishi-ki ni tsuite [127] », *Bukkyôgaku Kenkyû* [128], nos 25-26, 1968.

— , « Chibetto-yaku kara mita Ryôga-shishi-ki seiritsu no mondai-den [129] », *Indogaku-bukkyôgaku kenkyû*, XXI, 2, 1973.

— , « Chibetto-yaku Tongo-shinshû-yôketsu no kenkyû [130] », *Zen-bunka kenkyû-sho kiyô* [131], VIII, 1976.

— , « Études des manuscrits tibétains de Dun-huang... », *JAs*, 1981.

YAMAGUCHI, Zuihô [132], « Chibetto no bukkyô to Shiragi no Kin ôsho [133] », *Shiragi Bukkyô Kenkyû* [134], Tokyo, 1973.

— , « Riṅ-lugs rBa dPal dbyaṅs, bSam-yas shûron wo meguru ichi mondai [135] », *Bukkyô ni okeru Hô no kenkyû* [136], Recueil en honneur de Hirakawa Akira [137], Tôkyô, 1975.

— , « Katsubutsu ni tsuite [138] », dans *Butsu no kenkyû* [139], en honneur de Tamaki Kôshirô [140], Tokyo, 1977.

— , « Toban ôkoku bukkyô-shi nendai-kô [141] », *Naritasan bukkyô kenkyû-sho kiyô* [142], 3, 1978.

YAMAGUCHI, Zuihô, « Nikan-hon Yaku-go-shaku kenkyû [143] », *Bukkyô kenkyûsho* [144], 4, 1979.

— , « Sasu kanjin ni yoru Toban futa-gundan no seiritsu... [145] », *Tôkyô daigaku bungaku-bu bunka kôryû kenkyû... kiyô* [146], n° 1, 1980.

MOTS CHINOIS

A-pi wou-kien ti-yu 阿鼻無間地獄
Chan-chen 善神
Chan fa 善法
Chan nan-tseu 善男子
chan-tch'ouan 山川
chang-ti 上帝
chang-t'ien 上天
che chan 十善
che wo 十惡
che-kong 師公
che-kouan 仕官
che-t'i 世諦
che-t'i 實体
chen 神
chen-tchou king 神咒經
chen-tche 神祇
cheng 聖
cheng-tao 聖道
cheng-chen 聖神
cheng sseu (louen) 生死（輪）
Cheou 受
cheou 守
chö 社
Chou-lo 珠勒
chouen 順
chouen t'ien 順天
fa 法
fa-men 法門
Fa-wang king 法王經
fan 凡
fan (fou) 凡（夫）

fan-yu 凡愚

(feng)-po chen-wang (風)伯神王

feng t'ien 奉天

fo 仏

fo fa 仏法

fo kíng liu 仏經律

fo tche tcheng-fa 佛之正法

fou 夫

fou Tao 夫道

fou;fou-tŏ 福;福德

heng yao 横爻

heng tchong yao 横中爻

heou-t'ou 后土

hiao 孝(一訓)

Hiao-tseu king 孝子經

hien 賢

hien cheng seng 賢聖僧

Hong Pien 洪辯

houeng-t'ien 皇天

jong 戎

jong-yi 戎夷

jou 如

jou-che 如實

jou-lai 如來

jou-k'iu 如去

k'ai kouang 開光 ; k'ai ming 開明 ; k'ai yen 開眼

kao 告

ki 記

ki-li 吉利

ki-siang 吉祥

kiao-houa 教化

kiao-houa jen 教化人

kiao-houa tchou 教化主

kiao t'ien 郊天

Kie 桀

kieou yi 舊訳

kiue 決 (訣)

kiun 君

kin fou 今夫

Kin ho-chang 金和尚

Kin kouang-ming 金光明

king 經

king liu 經律

king-yi liu-yi 經義律義

kong-tö 功德

kong-yang 供養

kouan-ting 灌頂

kouang-wei 光威

kouei-chen 鬼神

kouo-k'iu sieou-yin 過去宿因

li 理

li 力

li-je 曆日

li-yi 利益

Long 龍

lou-ming chou 祿 (= 錄) 命書

louen 論

man k'ieou 謾求

Man-mo 蠻貊

men hing jen kouei 門興人貴

meng 孟

miao 廟

miao-fa 妙法

miao-tao 妙道

mo-fa 末法

Nan 南 ; Nan-chouei 南水

Ngan-si 安息

ngan siang 安像

nie-p'an 涅槃

Nieou-t'eou chan 牛頭山

pa fo 八佛 ; pa pou fo 八部佛

(Fo-chouo t'ien-ti) Pa-yang (chen-tcheou) king
(佛說天地)八陽(神呪)經

pao-chen 報身

pie-chou 別墅 ; pie-tchouang 別莊

pou-lo 部落

pou-wen (wen-che) 卜問(問師)

P'ou-hien 普賢

san-tsang 三藏

sang-tsi 喪祭

siang-fa 像法

siang-ming chou 相命君

sie 邪

sie-kien 邪見

sie-che 邪師

sie-tao kien 邪倒見

sie-chen 邪神

sie-king 邪經

sie-mo 邪魔

sien-tsou 先祖

sin yi 新譯

sö-kiai 色界
sö-yeou 色有
sseu-yi 四夷
Sseu-yi king 思益 經
T'an Kouang 曇 曠
T'ang-tch'ao 唐 朝
Tao 道
(tö) Tao (得) 道
(sieou)Tao (修) 道
tao-che 道 士
Tao-tö king 道 德 經
tchai 齋
Tch'an 禪
tch'e-mei wang-leang 魑 魅 魍 魎
tchen 真
tchen-jou 真 如
tchen-che 真 實
tchen-li 真 理
tch'eng-fo 成 仏
tch'eng-houang 城 隍
Tch'eng-T'ang 成 唐
tcheng 正
tcheng-fa 正 法
tcheng-kien 正 見
Tcheou 紂
Tcheou Yi 周 易
tchong 忠
tchou 注
tchou-fa 諸 法
tchouan 傳

ti-yi t'i 第一諦

ti-yi yi-t'i 第一義諦

ti-yu 地獄

tien 点

t'ien 天

t'ien-chang 天上

t'ien-ti chen-ming 天地神明

tö 德

tou 讀

tou-tou 都督

tou ts'eu-king 讀此經

t'ouen-men 頓門

ts'eu 慈

ts'eu-kin 慈近

ts'eu mou 慈母

ts'eu ts'in 慈親

tsi 祭

tsi-sseu 祭祀

ts'ie fou 且夫

tsie-eul 節兒

tsing-t'ou 淨土

ts'ing-tsing 清淨

tsou 祖

ts'ouen seou 村藪

wai-tao (fa) 外道(法)

wai-tao sie-kiai 外道邪見

wai-tao t'ien mo 外道天魔

wang 望

wang-fa 王法

wang-fa tcheng-louen 王法正論

wang-nien 妄念

wang-siang 妄想

wang-sin 妄心

Wang Si 王錫

wei 威

wei (chen) li 威(神)力

wei-kouang 威光

wei-tö 威德

wei 偽

wei 緯

wen 文

wo-tao 惡道

wo-kouei 惡鬼

wo-chen 惡神

wou 武

wou-louen 五倫 ; wou tch'ang 五常

wou-t'i 五体

wou-yun 五蘊

yang 陽

yao-kiue 要訣

yen 嚴

yen fou 嚴父

yen-tchen 厭鎮

Yi-tcheou 益州

yin-sseu 淫祀

yin-yang 陰陽

ying-siang 影像

yu 憂

yu 語

yu-lou 語錄

yu-tcheou 宇宙

yuan-leang 元良

PHRASES, NOMS PROPRES ET TITRES

[1] 夫天地之間 為人最勝

[2] 夫天地廣大清

[3] 夫天陽地陰

[4] 以成仏道

[5] 而證菩提

[6] 皆成聖道

[7] 即涅槃樂

[8] 皆發阿耨多羅三藐三菩提

[9] 依字信用

[10] 愚人無智 信其邪師卜問望吉

[11] 欲作有為功 讀經莫問師

[12] 生死涅槃二種平等

[13] 生死即涅槃

[14] 法門要決

[15] 弗敬上天

[16] 五常之教

[17] 邪見二乘 外道俗典

[18] 三世諸仏經

[19] 大乘經

[20] 仏法戒律

[21] 於後末世 像法起時

[22] 如來像法滅盡記

[23] 如來像法 窣覩波等

[24] 彼法影像及以塔廟 二千年在世

[25] 像法滅後

[26] 仏之像法從茲滅盡

[27] 仏滅度後 於像法中

[28] 陀羅尼神咒

[29] 邪魔外道

[30] 受持二乘 聲聞 外道惡見 一切禁戒 邪見經律

[31] 横教他 二乘聲聞經律 外道邪見論

[32] 外道天鬼

[33] 魏氏復全 唐且之說也

[34] 求邪神 拜餓鬼

[35] 不念仏者多

[36] 求神者多

[37] 無横夭

[38] 兒即易生 .... 而不中夭

[39] 獲如是苦

[40] 諸人愛樂 鬼神愛樂

[41] 事鬼神（ 先進）

[42] 七世之祖

[43] 父慈子孝 男忠女貞 兄恭弟順 夫妻和睦

[44] 門榮人貴 延年益壽

[45] 門高人貴 子孫興盛 聰明利智 孝敬相承

[46] 大姓高門 小姓卑門

[47] 承仏威神

[48] 大邦畏其力[威]，小邦懷其德

[49] 祭山神

[50] 使其民

[51] 河西管內都僧錄[沙]門法海

[52] 大蕃國有 讚普印信並此十善經本

[53] 增一阿 經

[54] 西域南天竺

[55] 千千萬萬世

[56] 今身殺生祠邪神者

[57] 今身作師公或葬埋死人占宅吉凶.....

[58] 許國霖，敦煌石室寫經題記與敦煌雜錄

[59] 大乘空無之理

[60] 得其深理

[61] 天之常道 自然之理

[62] 聰明智慧

[63] 十二部大經卷

[64] 以天眼觀

[65] 衆魔及外道

[66] 天神地神邪魔外道道士四天王神

[67] 八吉祥神咒經

[68] 西藏文艺

[69] 而生天上

[70]. 乾県乾陵懿德太子

[71] □祠鬼神乞其恩福

[72] 常行教化

[73] 惟願威光恒赫神力無涯 .... 又持勝福
上資聖神贊普

[74] □床開眼是欺誑

[75] (佛說)善惡因果經
[76] 書經
[77] 尚書孔傳
[78] 華夏蠻貊，無不率俾，恭天成命
[79] 誓；盟
[80] 甲子
[81] 金
[82] 法王經
[83] 梵網經
[84] (佛說)父母恩重經
[85] 大方便佛報恩經
[86] 金剛三昧經
[87] 楞伽師資記
[88] 仏說天地八陽神呪經
[89] 字
[90] 大天王
[91] 金剛三昧經
[92] 河西
[93] 靈武
[94] 鳴沙
[95] 榆林
[96] 萬佛峡
[97] 釋迦牟尼如來像法滅盡之記，唐法成譯
[98] 東面大蕃國
[99] 風伯神王
[100] 大方便佛報恩經
[101] 大仏頂經
[102] 大通方広經
[103] 戰國策
[104] 惠子

[105] スタイン蒐集チベット語文献解題目録

[106] 藤枝晃，[107] 吐蕃支配期の敦煌，[108] 東方學報

[109] 敦煌発現チベット語試釈，[110] 遊牧社会探究

[111] 饒宗頤，[112] 敦煌學

[113] 木村隆徳，[114] 敦煌出土のチベット文・禅文の性格，
[115] 講座・敦煌

[116] 敦煌チベット語禅文献目録初稿
[117] 東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要

[118] 小畠宏允，[119] チベットの禅宗と蔵訳偽経について，
[120] 印度学仏教学研究

[121] 沖本克己，[122] 禅宗史における偽経・法王経について，
[123] 禅宗文化研究紀要

[124] 佐藤長，[125] チベット歴史地理研究

[126] 上山大峻，[127] チベット訳楞伽師資記について，[128] 仏教学研究

[129] チベット訳から見た楞伽師資記成立の問題点

[130] チベット訳頓悟真宗要決の研究，[131] 禅文化研究所紀要

PALYNOLOGICAL INVESTIGATION ON THE BOROBUDUR MONUMENT

BY

G. THANIKAIMONI
French Institute, Pondicherry

INTRODUCTION

As DUMARÇAY (1977) has pointed out, the palynological investigation on the Borobudur monument was undertaken with a view to verify Nieuwenkamp's hypothesis which interpreted the Borodubur monument as a giant lotus flotting on a lake. The archeological studies have suggested that this monument was constructed on a small hill which was reinforced and levelled with the addition of an enormous quantity of soil collected from the neighbourhood. SOEKMONO (1969) has therefore surmised that the lake under question was perhaps the immense pit that resulted out of the large scale digging operation. As the name of the village "Sabrangrawa" situated at about 2 km. S.W. of Borobudur monument means "the other side of the marsh," SOEKMONO (1969) suggested that the soil for the construction of Borobudur monument might have been dug out from the vicinity of Sabrangrawa village.

In our preliminary palynological investigation (THANIKAIMONI 1977) we did not find any trace of aquatic and marsh plants. The palynological conclusions were then given with some reservation, due to the uncertainty on the identity of some of the pollen grains and spores found in the samples.

While the restoration of the Borobudur monument was in progress, a visit to the site for further palynological study was arranged in January 1979 by the Indonesian Government and the École Française d'Extrême-Orient, France. The field trips for palynological collection were kindly organized by Mr. J. DUMARÇAY, the french expert on the architecture of Borobudur.

FIELD WORK

BOROBUDUR: In addition to the 20 samples collected from the excavated region in Eastern part of the monument (fig. 1 & 2), a collection of the weeds growing on the monument were made (see Appendix 1, which

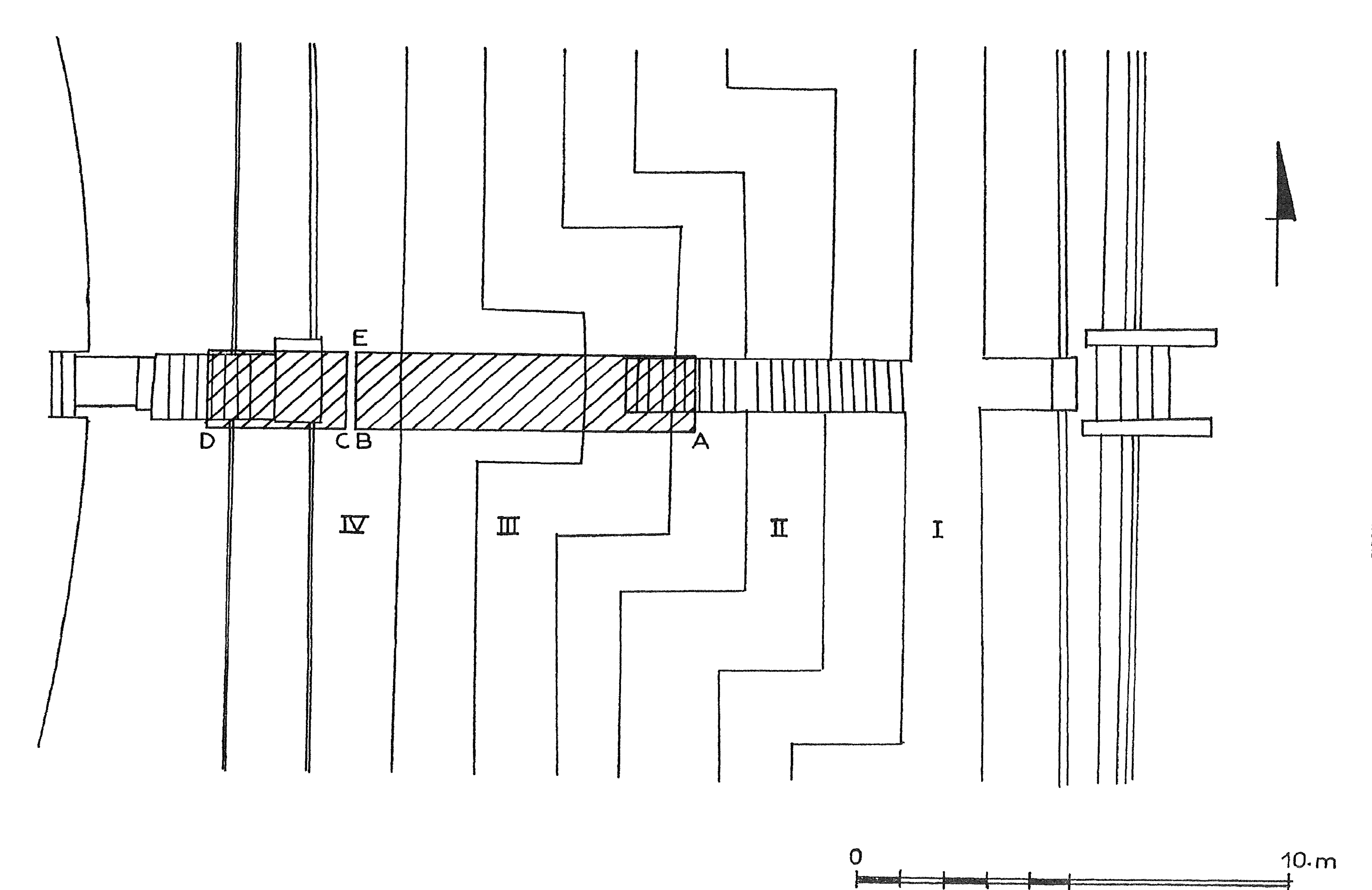


Fig. 1 SR 113. — Borobudur, location of the East trench.

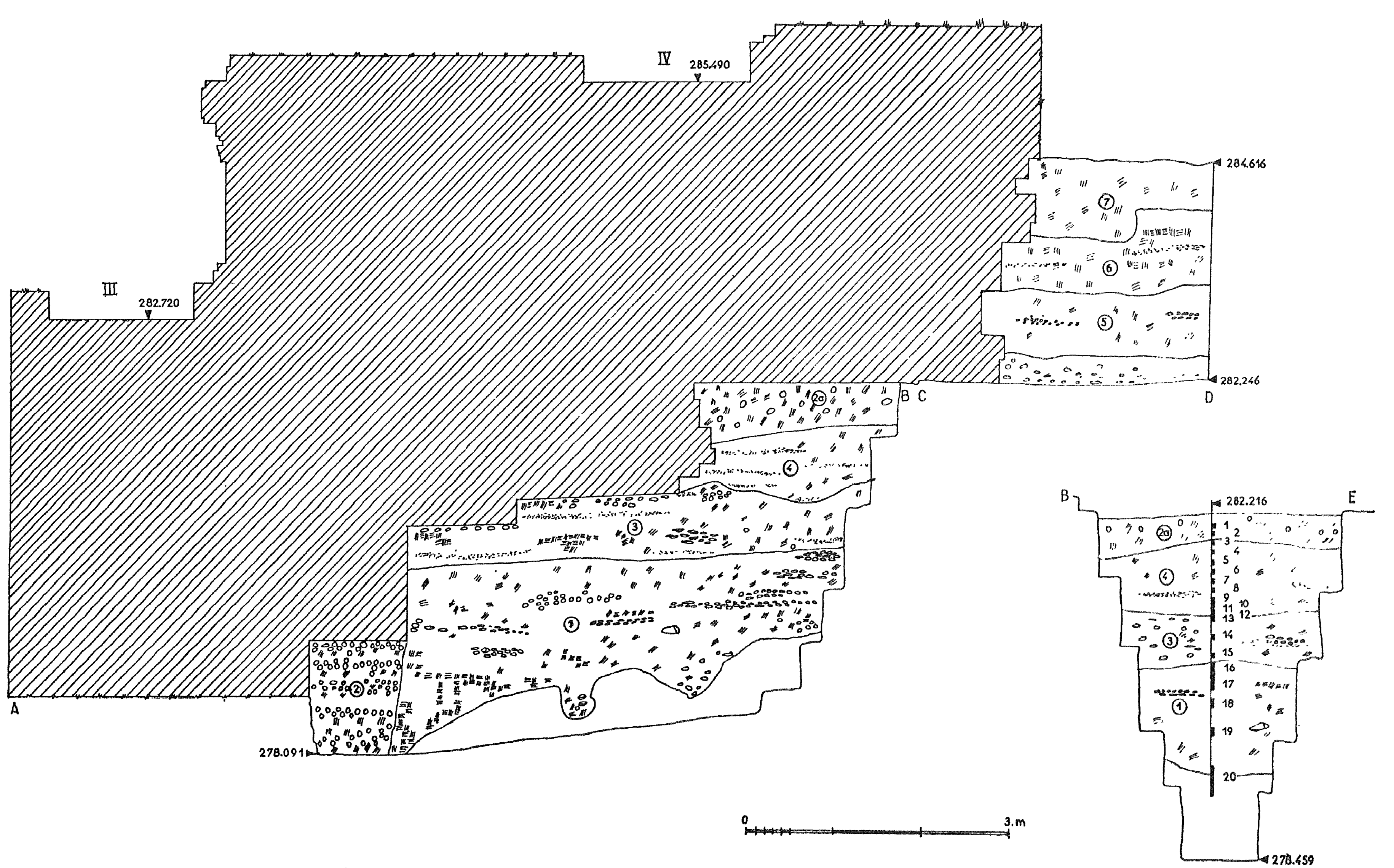


Fig. 2 SR 114. — East trench and profile showing the location of the samples of Borobudur II.

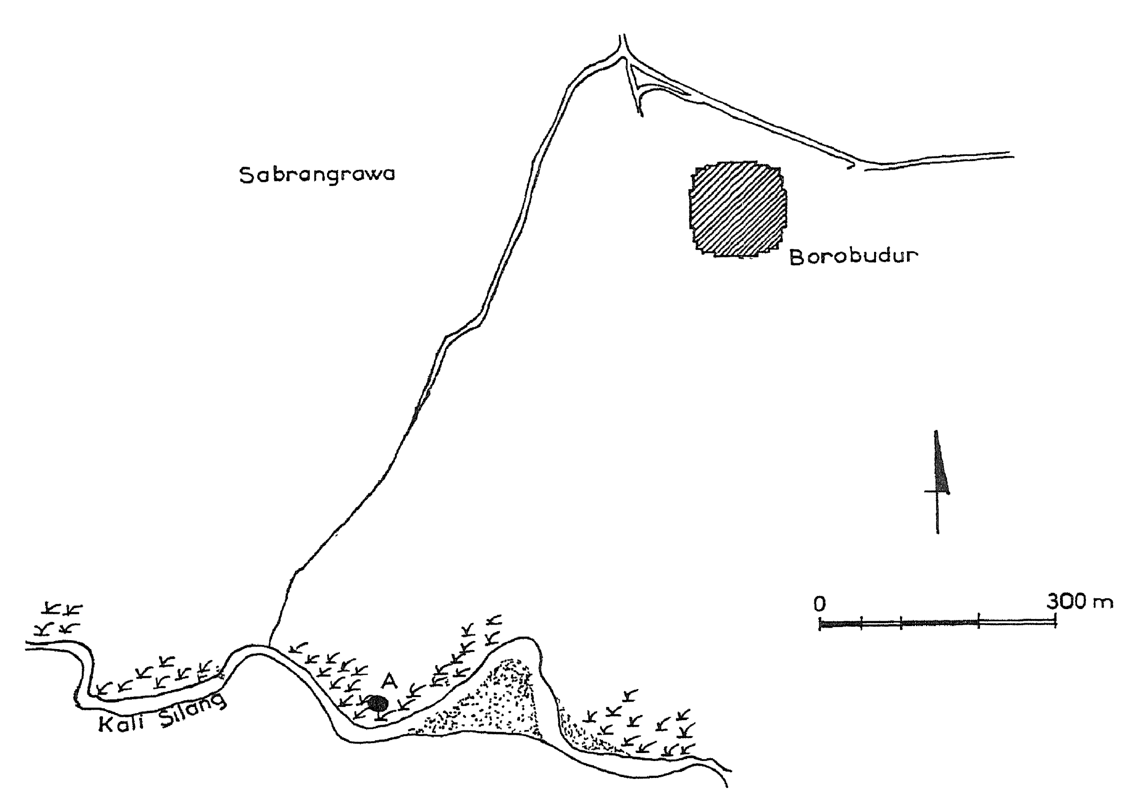


Fig. 3 SR 116. — Kali Silang ; A : location of samples.

includes a number of species not reported in the work of JUNTO & SRI HARTADI, 1973). In Appendix 2 we have listed the plants which are most commonly cultivated in the vicinity of Borobudur.

In order to locate some sites of natural deposition of sediments, we have visited the following regions surrounding Borobudur: Kali Silang river bed at Sabrangrawa (S.W. of Borobudur), Tuksongo Hill (S. of Borobudur), Mirapi foot hill near Sawangan (N.W. of Borobudur) (fig. 3 & 4).

KALI SILANG: Bordering the Kali Silang river at Sabrangrawa there are only fields and human settlements. Arachis hypogea, Cocos nucifera, Gliricidia maculata, Ipomoea sp., Manihot esculenta, Musa paradisiaca, Oryza sativa and Zea mays are commonly cultivated here. Seven palynological samples (KS 1-7) were collected from the soil along the river bed:

Ks^1	— 0 to — 20 cm
Ks^2	— 20 to — 40 cm
Ks^3	— 40 to — 60 cm
Ks^4	— 60 to — 70 cm
Ks^5	— 70 to — 90 cm
Ks^6	— 90 to —110 cm
Ks^7	—110 to —120 cm.

When I selected this site, Mr. J. DUMARÇAY drew my attention to the work of SOEKMONO (1969) and said that the result of pollen analysis

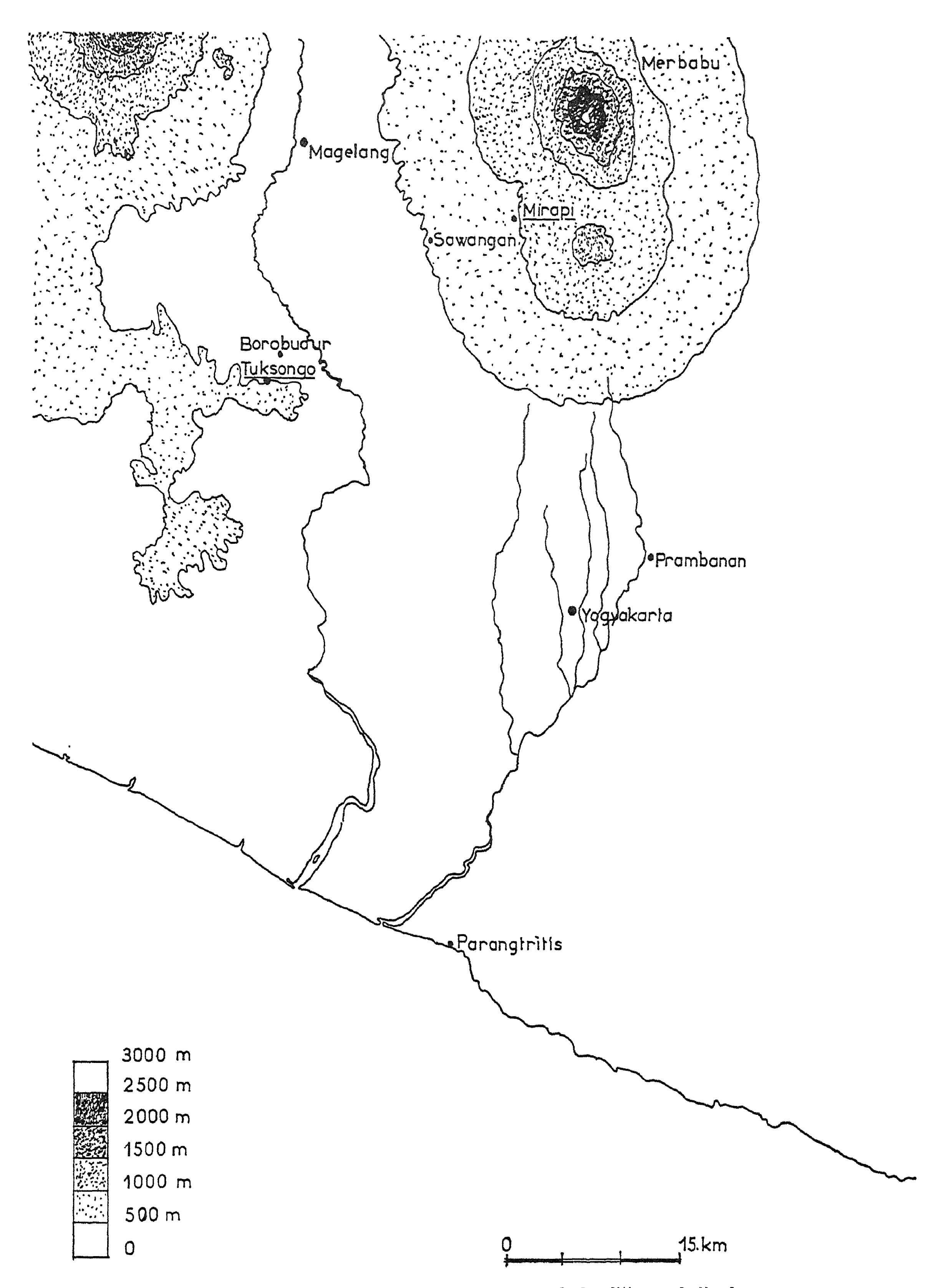


Fig. 4 SR 117. — Borobudur region : sample localities underlined.

might be interesting since the soil for the construction of Borobudur was presumably collected from this region.

TUKSONGO: Most of the land in Tuksongo Hill is under cultivation. The principal crops of this region are Zea mays, Cocos nucifera, Musa paradisiaca and Manihot esculenta. The most common trees along the road are Hibiscus tiliaceus and Ficus virens var. glabella. The following weeds are common in this region: Siegesbeckia orientalis (G.T. 1456), Tridax procumbens (G.T. 1457), Leucas javanica f. javanica (G.T. 1458), L. javanica f. montana (G.T. 1459), Hedyotis sp. (G.T. 1461), Polygala paniculata (G.T. 1465), Rostullularia? ovata (G.T. 1468), Striga asiatica (G.T. 1469), Stachytarpheta indica (G.T. 1472), Pouzolzia sanguinea (G.T. 1464), P. zeylanica (G.T. 1470). The ferns Adiantum capillus veneris (G.T. 1460) and Cheilanthes belangeri (G.T. 1463) and the bamboo grass, Pogonatherum paniceum (G.T. 1466), are also found in this region (fig. 117-122).

We did not find any suitable site for taking core samples and the only surface sample which we collected from a moss cushion on the rocks yielded just 2 spores (1 Cheilanthes type, 1 monolete scabrous type), 2 pollen grains (1 Zea mays, 1 Pinus) and a lot of algal filaments. (figs. 123-126).

MIRAPI FOOT HILL NEAR SAWANGAN.

A visit to this area was made with the dual purpose of getting an idea of the volcanic sediments and to verify whether the pollen grains of some of the plants from this region could have been wind borne and deposited at Borobudur site. The list of plants commonly found in this region are given in Appendix 3.

We have collected 4 samples for pollen analysis from a volcanic deposit of 6 m thickness and in addition 3 surface samples, the details of which are given below:

Mirapi 1	mat of mosses and lichens from the surface of the sandy soil of the volcanic stream.
Mirapi 2	sand from the surface of the stream.
Mirapi 3[d]	cushion of mosses.
Mirapi 4	0.3 to —1 m. black and soft with small stones (5 cm. in size).
Mirapi 5	—1 to —2 m. pale and sandy.
Mirapi 6	—2 to —4 m. black and sandy.
Mirapi 7	—4 to —6 m. sandy with big stones (10-40 cm. in size).

LABORATORY WORK

The samples are washed in distilled water, filtered (coffee filter) to remove the coarse fragments, treated with HCl (10%) and cold HF (40%) to remove the silica and mounted in glycerine jelly. Six slides per sample were examined.

The reference collection of the pollen grains and spores of the plants

collected during the field trips in Java was helpful in the identification of the spores and pollen found in the samples.

The distribution of the different spore and pollen types found in the various samples collected from Borobudur site and the neighbouring regions are given in Table 1. Here, the entries under Borobudur-I differ slightly from the ones given in our previous account (THANIKAIMONI 1977) because they are corrected and revised in the light of the present study.

COMMENTS ON THE IDENTIFICATIONS OF SPORES AND POLLEN

PINUS (figs. 27, 29, 138-142): The pollen grains of Podocarpus have distinct apophyses that are perpendicular to the tectum (VAN CAMPO 1971). This feature is not found in the Gymnosperm pollen grain illustrated under the name Podocarpus in fig. 27 of our preliminary account. The pollen under question resembles that of Pinus merkusii, recently introduced into Central Java.

POLYPORATE POLLEN: The baculate-clavate pollen illustrated in fig. 8 of our previous paper seems to belong to Dicotyledonae. Some of the variations found in this pollen type in which the apertures are not always readily visible are shown in figs. 8, 31-36, 75-82. This resembles superficially the pollen of Manihot esculenta introduced into Java in 19th century but differs from the latter by the absence of the crotonoid-pattern.

CRYPTOPORATE POLLEN: This was previously considered as a spore of unknown affinity (fig. 3). A careful study of this pollen type shows the presence of minute circular pores (figs. 38, 39). We searched in vain for a comparable pollen type in Euphorbiaceae and Thymeleaceae.

LYCOPODIUM CERNUUM: The spore illustrated in fig. 13 of our previous paper conform with the morphology of the spore of Lycopodium cernuum and this genus figures also in the list of weeds of Borobudur published by Junto and Sri Hartadi, 1973.

FOSSULATE-RETICULATE SPORE: The affinity of this type found in Borobudur II is unknown. We have given several photographs of this spore type (figs. 67-74) with the hope that those who know the identity of this could help in resolving its affinity.

DISCUSSION

The salient points of our palynological study of the diffrent samples collected in and around Borobudur are discussed below.

BOROBUDUR I
(figs. 29-39, 47)

The following six phases of the history of Borobudur monument are recognized.

Borobudur II
(figs. 40-46, 48-98)

The samples 1-20 of Borobudur II having been found buried under the galleries 3 and 4 apparently belong to the period prior to the phase III of the construction of the monument (fig. 2). However the sample 1 differs from the rest (2-20) in having the spore of Pityrogramma type and also the pollen of Casuarina and Arenga. It is very likely that it represents the fine alluvial soil incorporated at the time of construction of the galleries 1 and 4. The abundance of Concentricystes also seems to support the alluvial origin of the sample.

The principal elements of pollen and spore found in the samples 2 to 20 of the Borobudur II are also found in the samples of Borobudur I. It is likely that the raw materials used in the later phases of the construction of Borobudur monument were derived from the same source as during the early phases.

Kali Silang
(figs. 99-116)

The pollen and spore content of the seven samples collected from the recent alluvial deposit is basically alike: a mixture of fern spores and cysts of fresh water planktons. A comparison of the palynofacies of the samples of Borobudur I and II and that of Kali Silang reveals close similarity with one another: they are amorphous. Most of the pollen and spore types as well as the cysts of fresh water planktons found in Kali Silang samples are also found in the samples of Borobudur. It is therefore possible that the stones and sandy clay used in the construction of Borobudur were collected from the vicinity of the village Sawangah which is traversed by the river Kali Silang. During our field trip, we failed to find any trace of a former lake in this area. The samples of Kali Silang and Borobudur do not contain any trace of stagnant marsh plants or stagnant aquatic plants. The Cyperaceae pollen are very few and less frequent in the samples and it is not possible that they belonged to a community of marsh plants.

Mirapi
(fig. 127-180)

Prior to the plantation of Pinus merkusii and the cultivation of Zea mays, this region seems to have been occupied by several Ficus plants. Thus the Mirapi samples 6 and 7 are rich in the Ficus pollen whereas the surface samples 1, 2 and 3d are rich in the pollen grains of Pinus merkusii and Zea mays which are accompanied by a great number of fungal elements which probably infest the crop plants.

There is a considerable difference between the palynofacies of the samples from Mirapi and that of Borobudur. The former is cellular whereas the latter is amorphous. We have not found any traces of

Concentricystes in the Mirapi samples. Further it is unlikely that the material for the construction of Borobudur was brought from such a distant area. The single pollen of Pinus found in the sample A of Borobudur I, might have been brought by wind from somewhere near the Mirapi region (fig. 5).

The source of the raw material used for the construction of the monument.

The opinion of Dumarçay (1973) that a considerable quantity of soil was brought from outside and used for the levelling and broadening of the Borobudur hill top over which the monument was subsequently built and the suggestion of Soekmono (1969) that the required raw material for the construction of the monument might have been collected from the vicinity of the village Sabrangrawa, now known as (or also called as) Sawangah are both supported by the present palynological investigation. The palynofacies and the pollen and spore content of the Sawangah samples are comparable to that of the samples excavated from the Borobudur monument.

The relatively poor number of the pollen and spore types found in the samples of Borobudur suggests that the soil was collected from an open area, not covered by a dense vegetation. The common presence of the cysts of freshwater plankton in the samples of Sawangah and Borobudur may be attributed to the alluvial source of the samples. The absence of marsh and aquatic elements like Typha and Nymphaea in the samples suggests that the raw material for the construction of Borobudur monument was not derived from a lake or marsh.

Subsistence economy.

Even this extended study on the samples excavated from Borobudur monument does not provide sufficient element for a detailed discussion on the past agricultural operation in the vicinity of Borobudur. A few pollen grains of Coconut palm were found in the samples corresponding to phases I, II and III of the construction of the monument and they are absent in samples corresponding to phase IV during which Borobudur remained abandoned. We also find the Gramineae pollen during all the phases of construction of the monument. The number of Gramineae pollen found in the samples corresponding to the period of abandonment of Borobudur is negligible.

REFERENCES

DUMARÇAY J., 1973. Éléments pour une histoire architecturale du Borobudur. — *Bull. EFEO LX* : 105-115, pl. XIII-XIV.

DUMARÇAY J., 1977. Histoire architecturale du Borobudur. — *EFEO Mem. Archaeol. XII*, 85 p., 46 photos, 80 pl.

JUNTO & SRI HARTADI, 1973. Report on the biodegradation processes of Borobudur stones. — *Pelita Borobudur*, Ser. B. No. 2. Indonesia. 20 pages.

SOEKMONO, 1969. New light on some Borobudur problems. — *Bull. Archaeological Inst. Indonesia*, No. 5.

THANIKAIMONI G., 1977. L'analyse pollinique des débris archéologiques du Borobudur. — *EFEO Mem. Archeol. XII* : 69-72, photos 44 & 45.

VAN CAMPO M., 1971. Précisions nouvelles sur les structures comparées des pollens de Gymnospermes et d'Angiospermes. — *C.R. Acad. Sci. Paris 272 D* : 2071-2074.

APPENDIX 1

LIST OF WEEDS FOUND GROWING ON BOROBUDUR MONUMENT

Ferns:

Cheilanthes belangeri (G.T. 1432, 1433, 1436*).
Ctenopteris ? subminuta (G.T. 1434).
Drynaria quercifolia (G.T. 1455).
Pyrrosia ? adnascens (G.T. 1444).
P. strigosa (G.T. 1454).

[Jutono & Sri Hartadi (1973) reported the following Pteridophytes: Adiantum, Lycopodium, Nephrolepis, Notochlaena, Ophioglossum & Pityrogramma].

Flowering Plants:

Achyranthes aspera (G.T. 1447).
Begonia ternifolia (G.T. 1438).

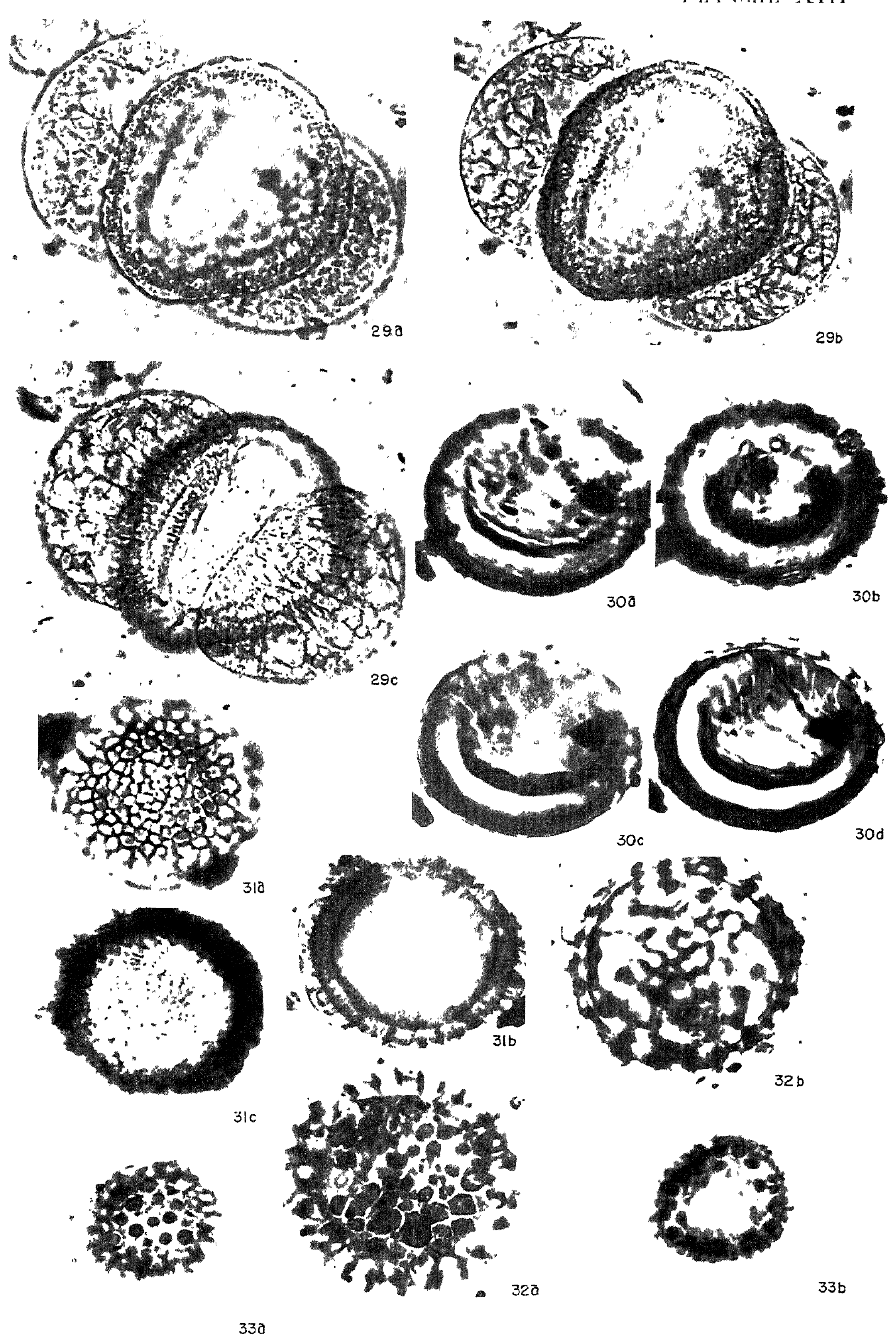
* The field numbers of the specimens which I have collected and deposited in the herbarium of the French Institute, Pondicherry are given within brackets.

Blumea mollis (G.T. 1446).
Commelina paleata (G.T. 1439).
Cyanotis cristata (G.T. 1441).
Emilia sonchifolia (G.T. 1437).
Eupatorium sp. (not collected).
Euphorbia ? prostrata (G.T. 1426).
Globba marantina (G.T. 1440).
Hedyotis corymbosa (G.T. 1452).
Justicia sp. (not collected).
Lindernia anagallis (G.T. 1428).
L. crustacea (G.T. 1425).
L. viscosa (G.T. 1431).
Mimosa pudica (G.T. 1448).
Osbeckia chinensis (G.T. 1442).
Oxalis corniculata (G.T. 1429).
Panicum repens (G.T. 1443).
Peperomia pellucida (G.T. 1451).
Phyllanthus amarus (G.T. 1453).
Physalis angulata (G.T. 1449).
Pilea microphylla (G.T. 1427).
Portulaca olearacea (G.T. 1450).
Scoparia dulcis (G.T. 1430).
Vernonia sp. (not collected).

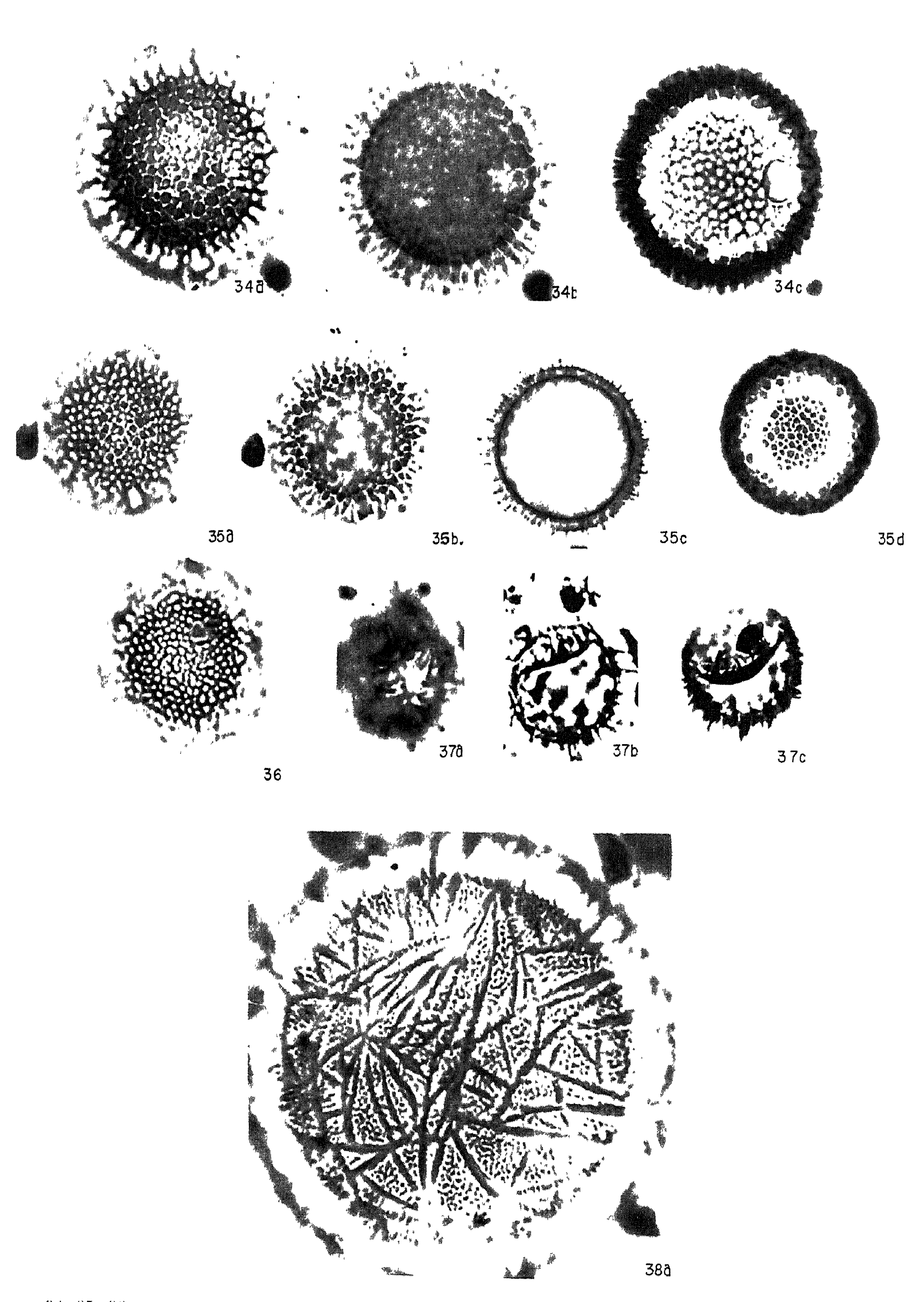
Appendix 2

LIST OF PLANTS CULTIVATED NEAR THE BOROBUDUR MONUMENT (NOT COLLECTED)

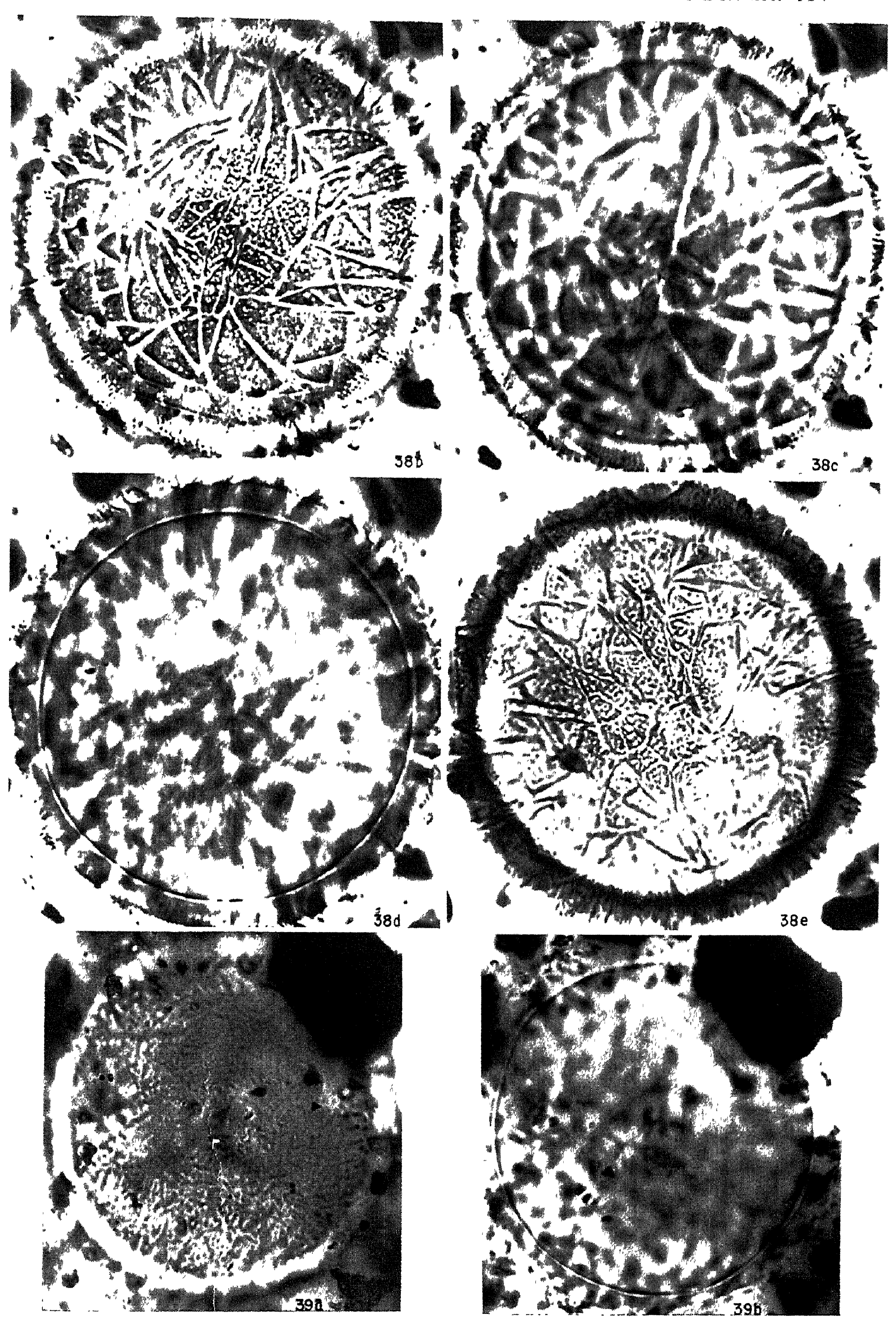
Acacia ? melanoxylon.
Areca catechu.
Artocarpus altilis.
A. integra.
Arundina graminifolia.
Calophyllum inophyllum.
Carica papaya.
Cassia fistula.
Ceiba pentandra.
Cocos nucifera.
Delonix regia.
Erythrina variegata.
Ficus religiosa.
Glyricidia sepium.
Hibiscus tiliaceus.



29. Pinus merkusii ; sample no. A (same as fig. 27) ; 30. Schizaea type ; sample no. 22 ; 31-36. Polyporate densely clavate pollen ; 31-32, sample no. 19 ; 33. sample no. 26. X 1000.
N.B. For photos 1-28 see Thanikaimoni 1977.



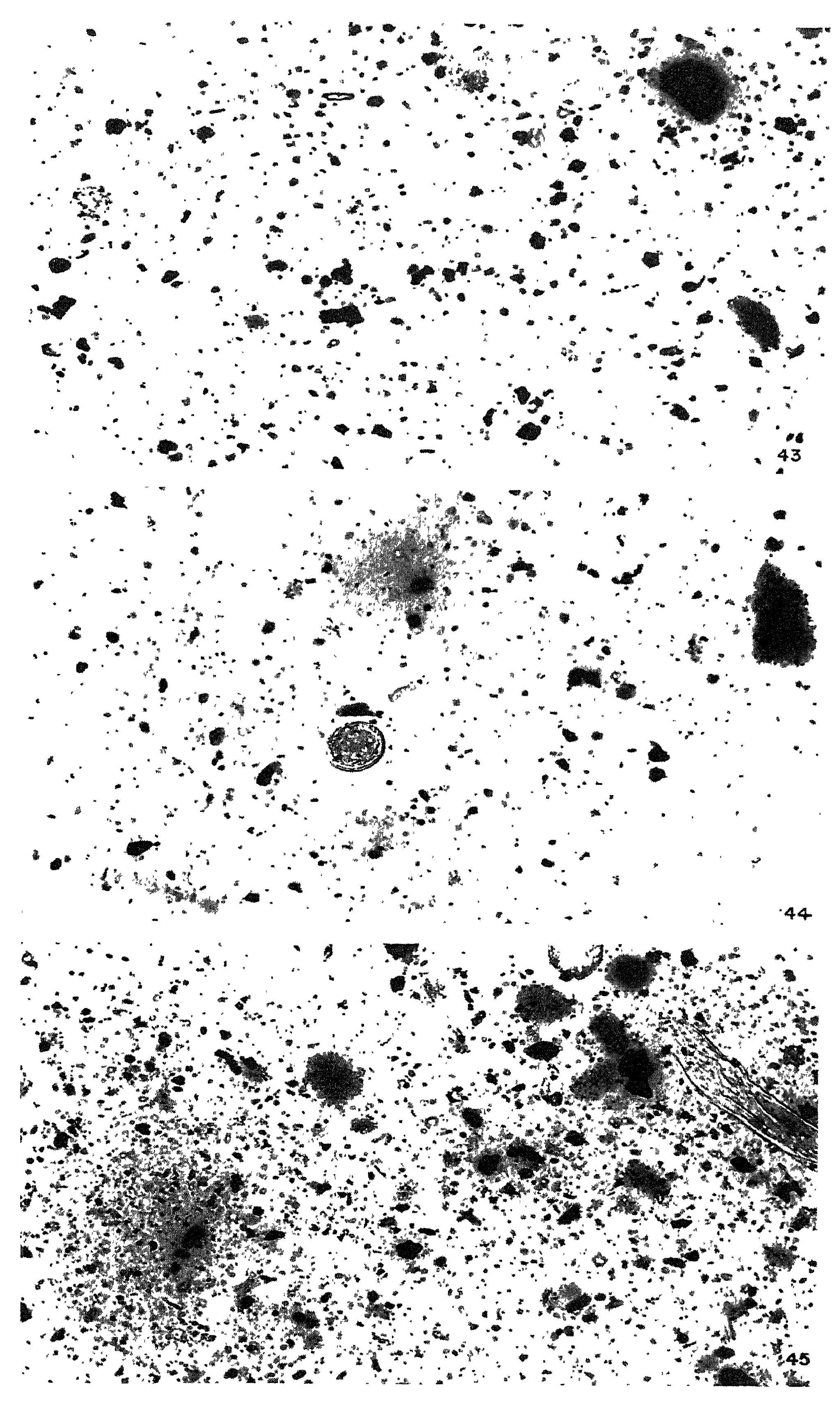
34, 35, 36. sample no. 32 ; 37. Dinobryon type cyst ; 37 a, b. sample no. A ; 37 c. sample no. D_1 ; 38-39. Cryptoporate pollen type. X 1000.



38. sample no. 19 (same as fig. 7) ; 39. sample no. 28 (biodegraded pollen). X 1000.



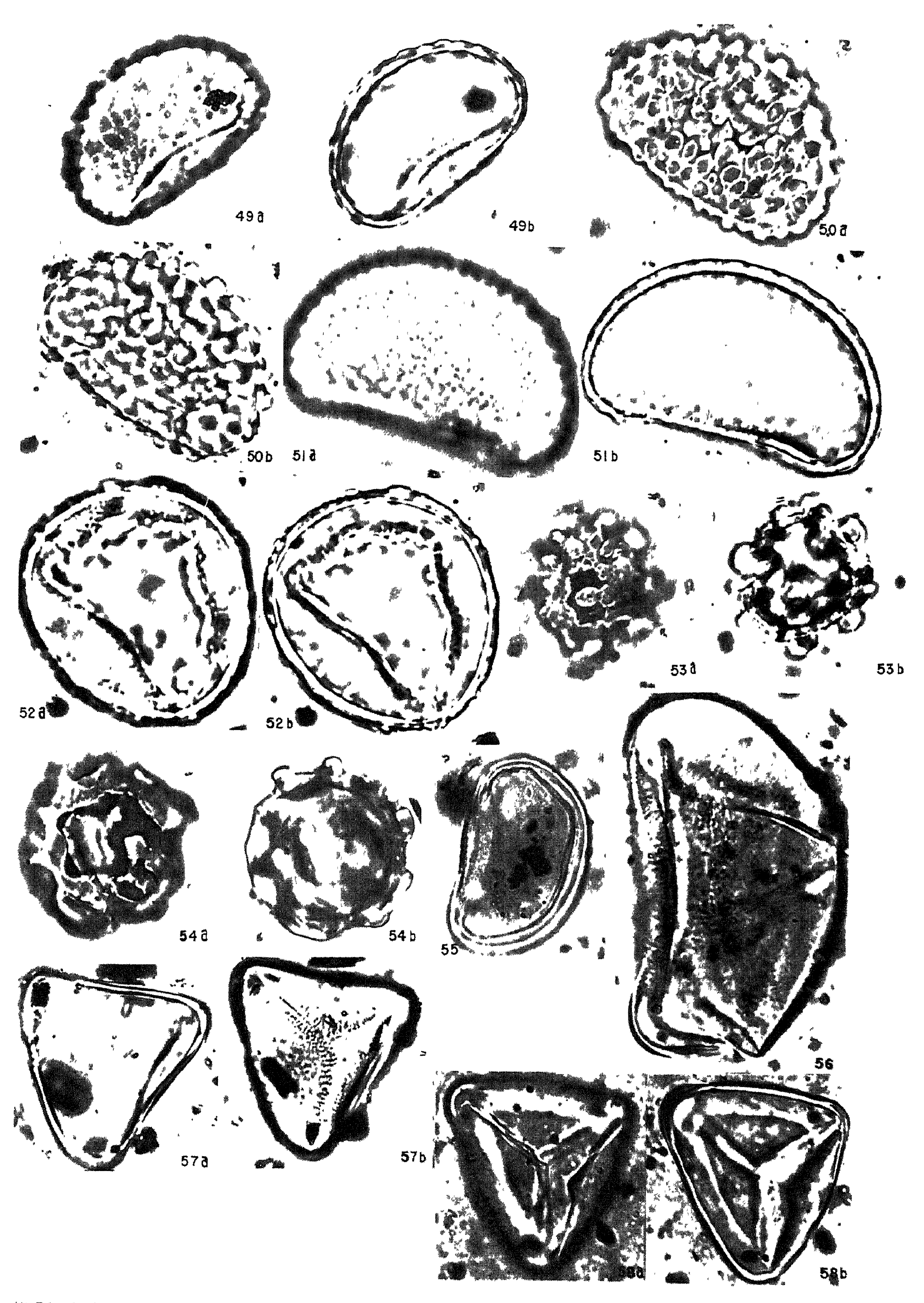
40. Ferns and lichens growing on a statue of Buddha; 41. Herbaceous weeds on the steps of the monument; 42. Excavated site showing the 3 m. deep soil from which the samples were collected.



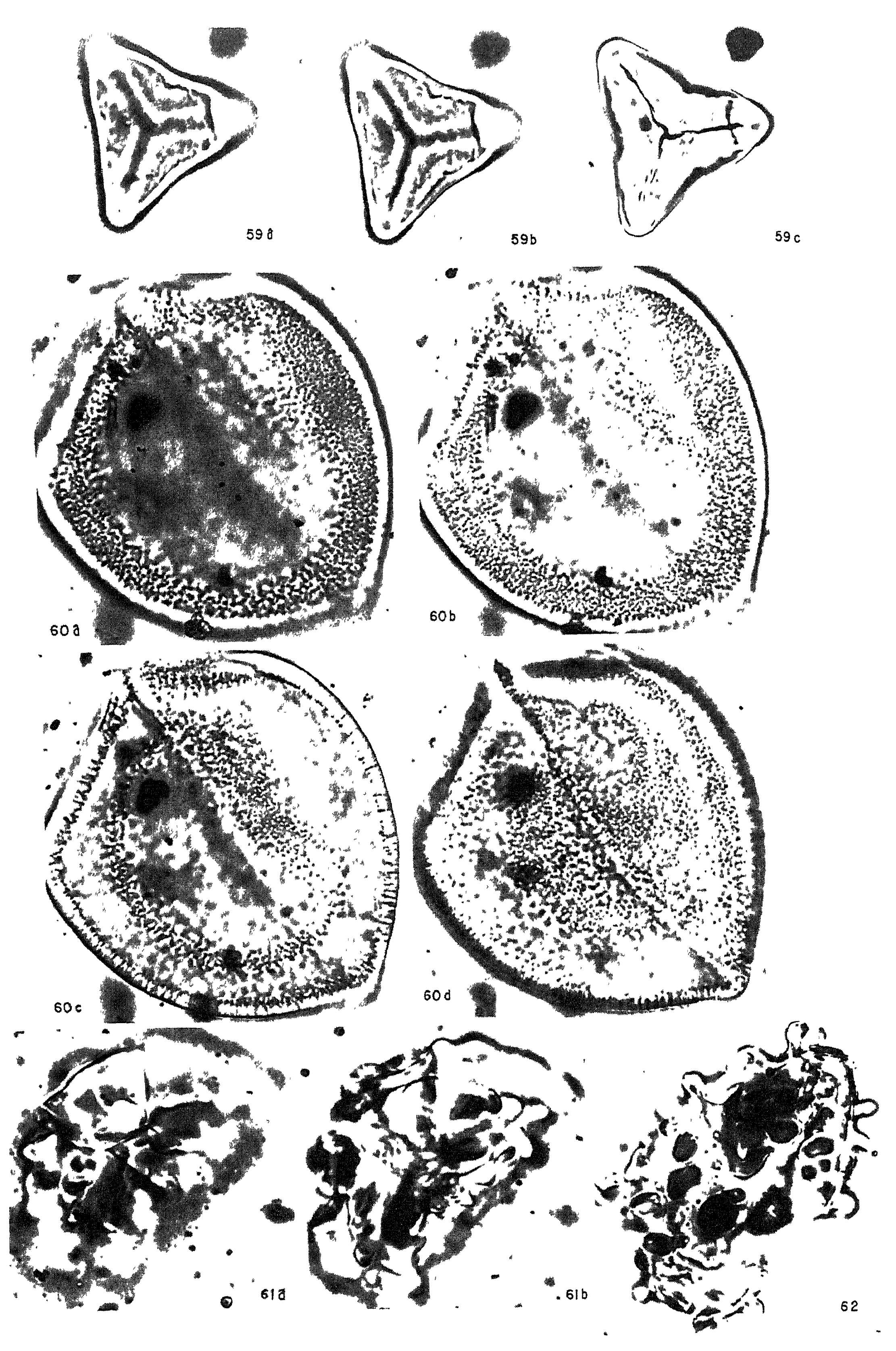
43-45. Palynofacies : ± amorphous. × 250.
43-44. sample no. 1 of Borobudur II ; 45. sample no. 12 of Borobudur II.



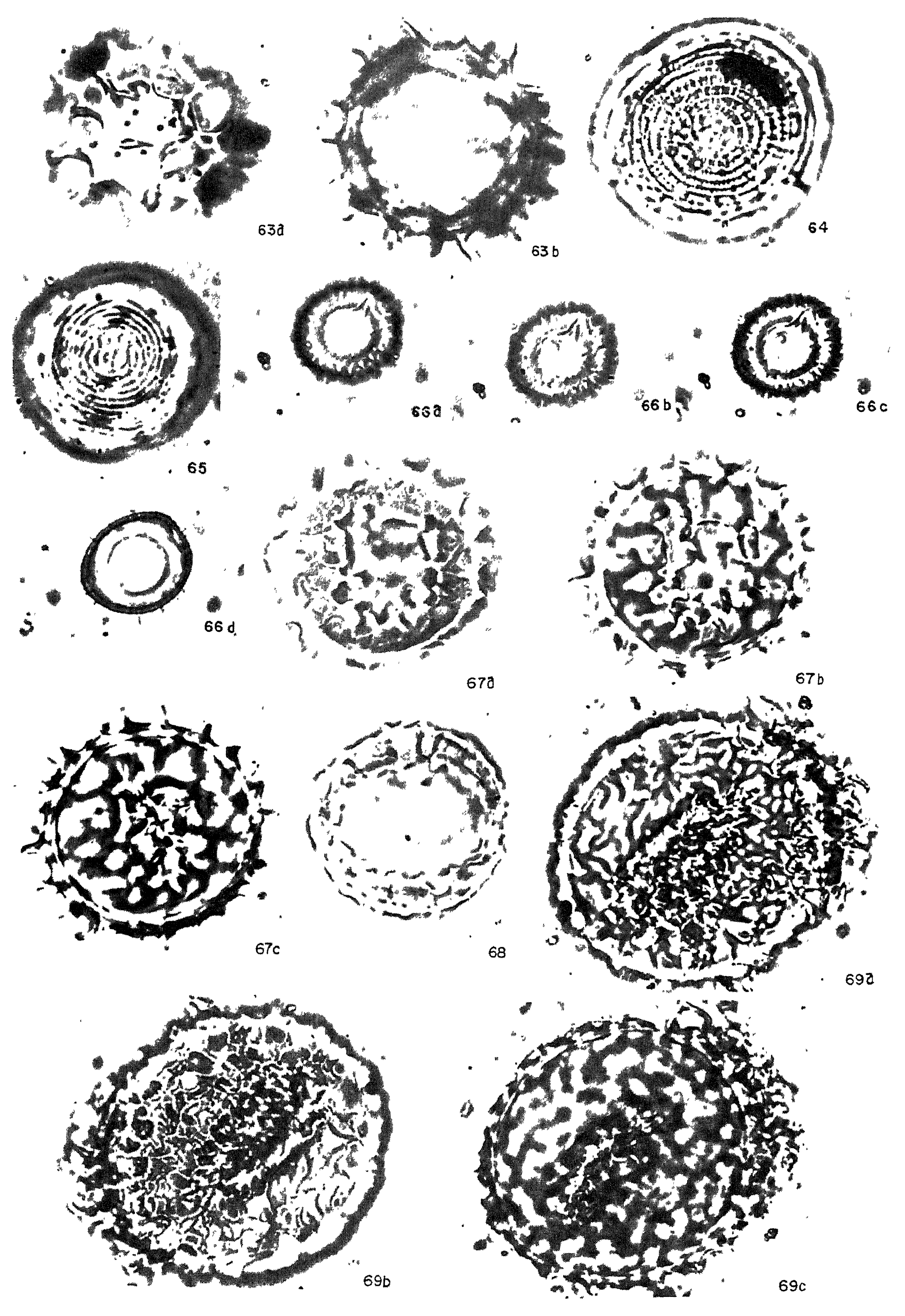
46. sample no. 19 of Borobudur II ; 47. sample no. 19 of Borobudur I ; 48. sample no. 20 of Borobudur II. × 250.



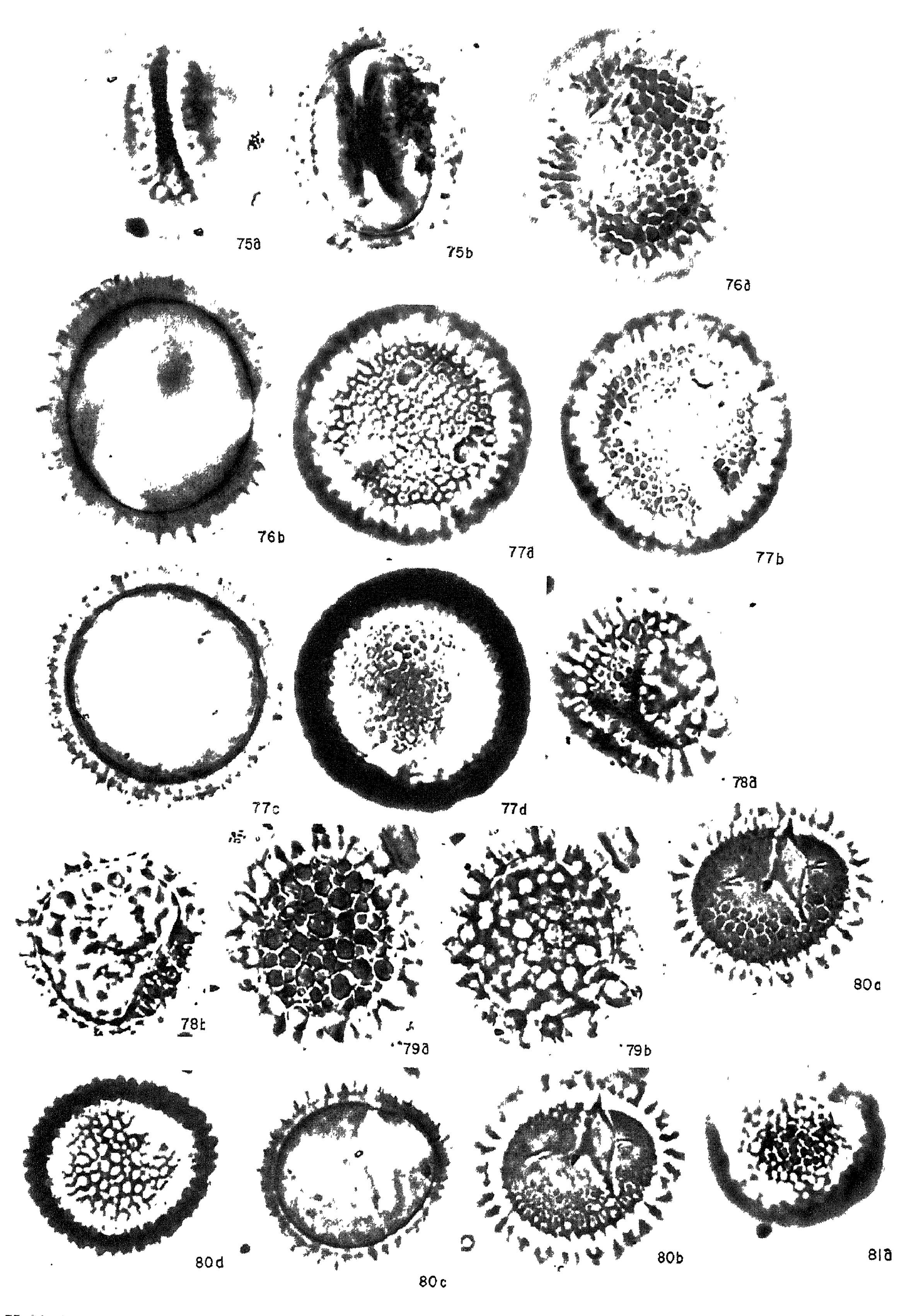
49-51 Polypodium type; 49. sample no. 1; 50. sample no. 17; 51. sample no. 32; 52. Nephrolepis type; sample no. 4; 53-54 Ctenis type; 53. sample no. 6; 54. sample no. 19; 55. Monolete reticulate type 3; sample no. 19; 56-58. Cheilanthes type; 56. sample no. 3; 57. sample no. 2; 58. sample no. 19. X 1000.



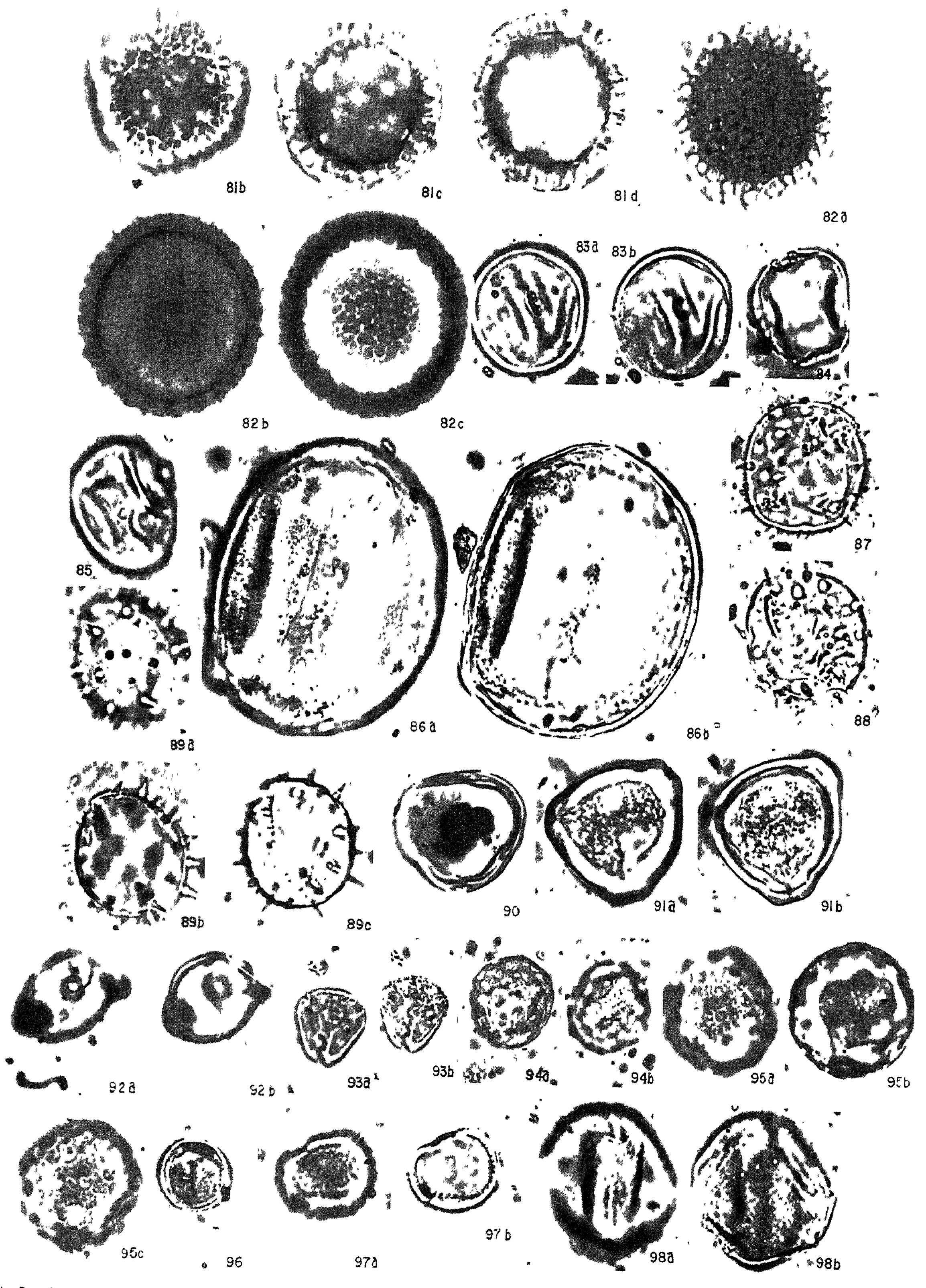
59. Cyathea type; sample no. 2; 60. Lygodium type; sample no. 18; 61-62. Pteris type; 61. sample no. 5; 62. sample no. 1. X 1000.



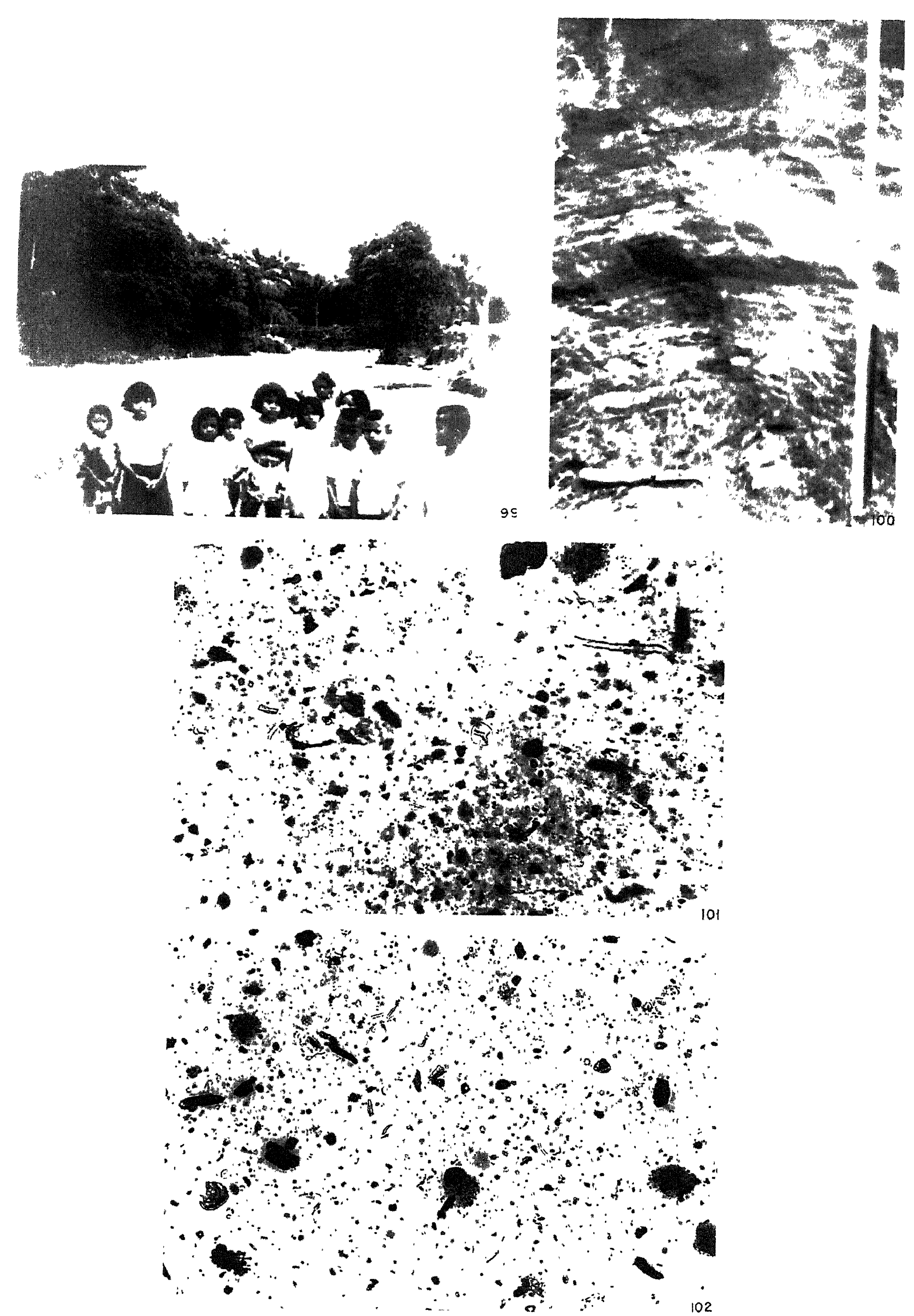
63. Spore or cyst; sample no. 4; 64-65, Concentricystes; 64. sample no. 1; 65. sample no. 20; 66. Dinobryon type cyst; sample no. 6; 67-74. Fossulate-reticulate spore; 67, 70, 72. sample no. 6; 68. sample no. 20; 69. sample no. 5. X 1000.



75-82. Polyporate, densely clavate pollen (see also figs 31-36); 75, 78, 79. sample no. 1 (75 and 78 are young grains); 80. sample no. 2; 76, 77, 81, 82. sample no. 6. X 1000.

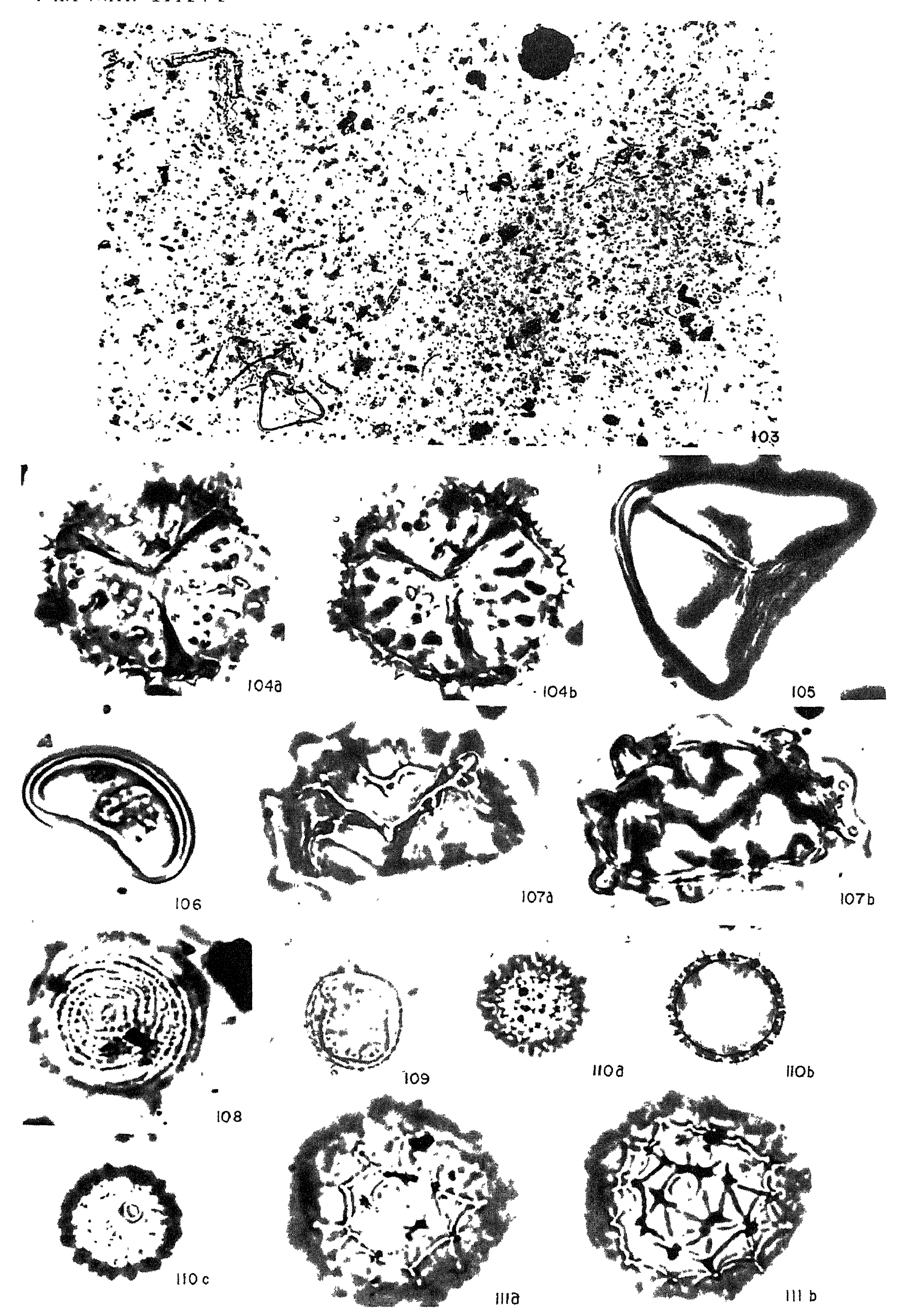


83-85. Gramineae ; 83-84. sample no. 6 ; 85 sample no. 19 ; 86. Cocos nucifera ; sample no. 19 ; 87-89. Arenga ; 87-88 sample no. 17 ; 89 sample no 19 ; 90. Osbeckia type ; sample no. 16 , 91. Casuarina ; sample no. 19 ; 92. Acalypha type ; sample no. 6 ; 93. Syzygium type ; sample no. 15 , 94-95. Amaranthus type ; 94. sample no. 17 : 95. sample no 5 ; 96, 97. Ficus ; sample no. 6 ; 98. Tricolporate pollen ; sample no. 17. X 1000.

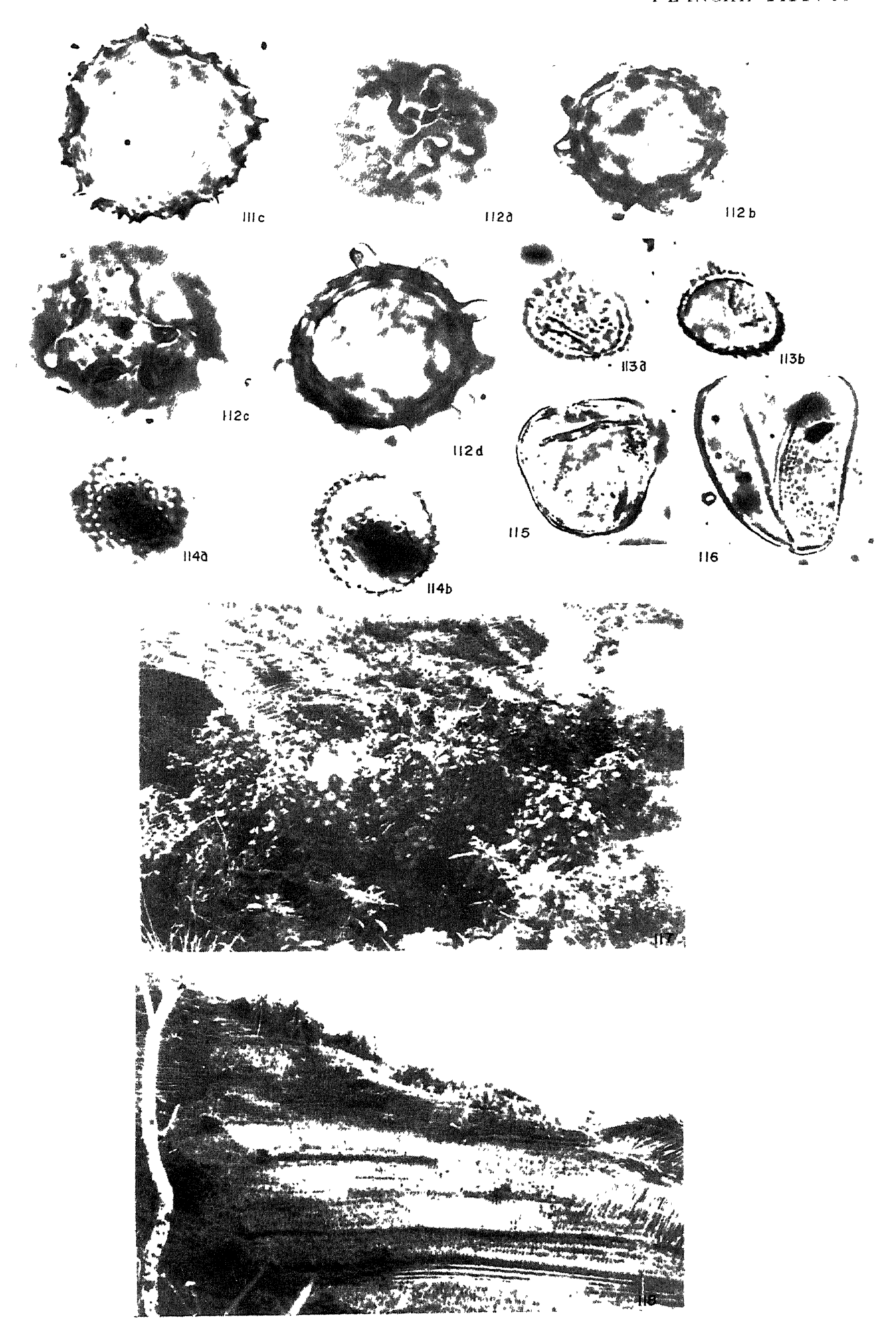


99. Kalisilang river bed; sample site; 100. Recent alluvial sediment; 101-103. Palynofacies; 101, 102. sample no. 1. X 250.

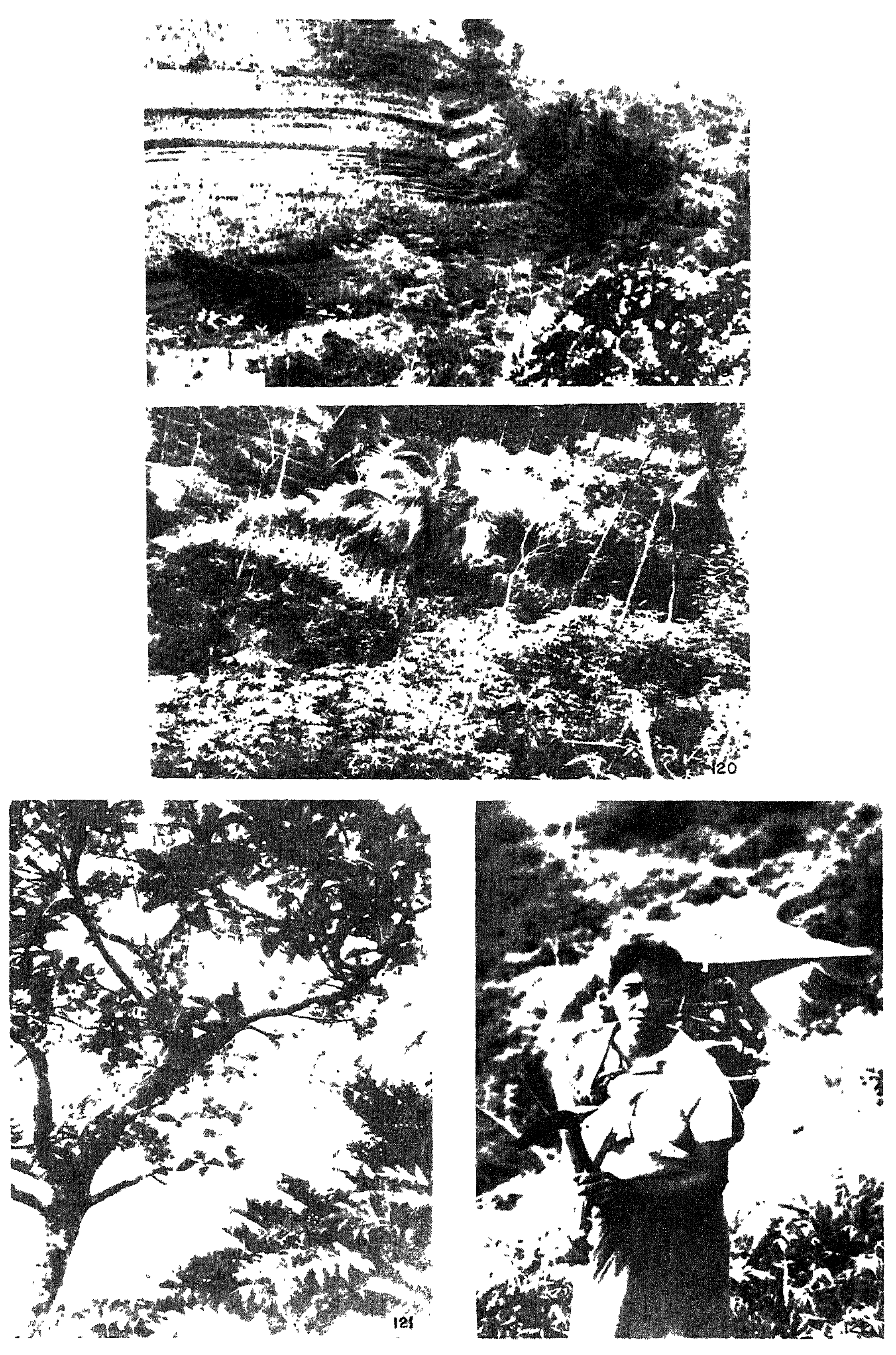
PLANCHE XXVI



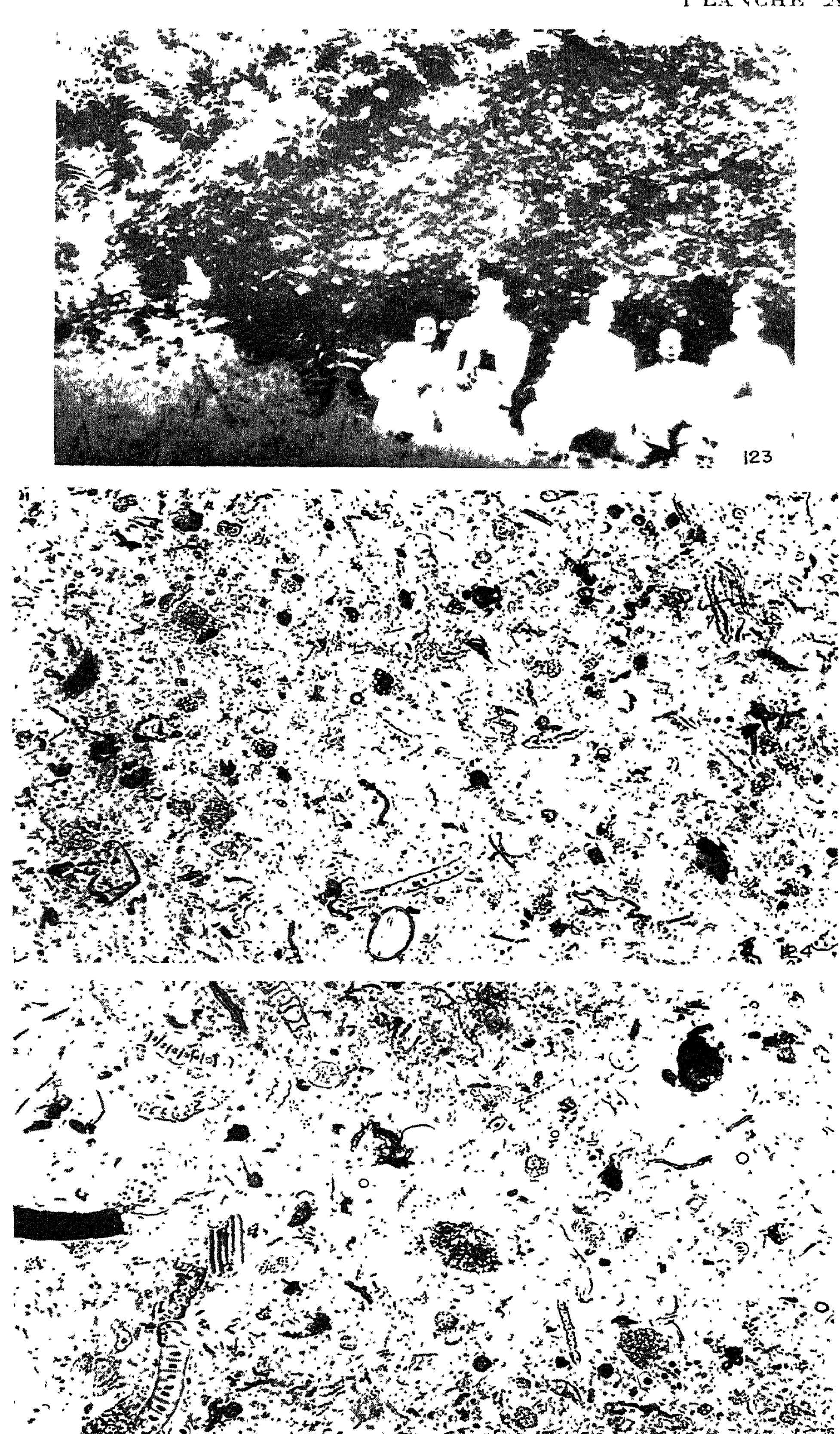
103. sample no. 7, X 250; 104. Phaeoceros type; sample no. 1; 105. Cheilanthes type; sample no. 1; 106. Monolete scabrous type; sample no. 1; 107. Pteris type; sample no. 1; 108. Concentricystes; sample no. 6; 109-110. Dinobryon type cyst; sample no. 1; 111. Unknown cyst; sample no. 5. X 1000.



112. Ctenis type ; sample no. 1 ; 113. Lemna ; sample no. 1 ; 114. Pandanus ; sample no. 1 ; 115. Cyperaceae ; sample no. 1 ; 116. Crinum ? ; sample no. 1 ; X 1000. 117. Hibiscus tiliaceus ; 118. Terrace cultivation of Zea mays.



119. Terrace cultivation of Zea mays ; 120. Cultivation of Manihot esculenta ; 121. Ficu virens var. glabella ; 122. A woman carrying the roots of Manihot esculenta.



123. Site from where the surface sample was collected; 124-125. Palynofacies. X. 250.

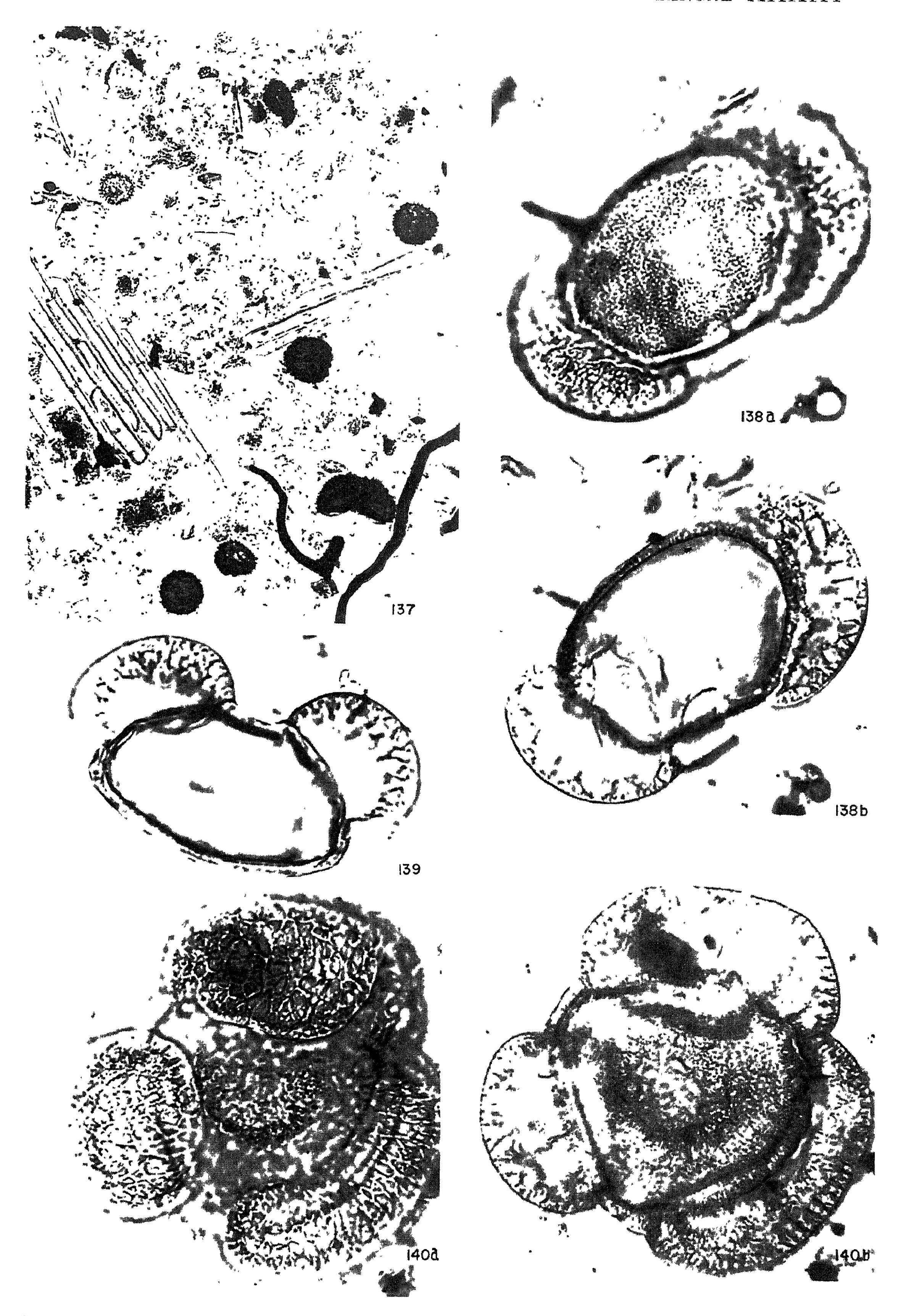




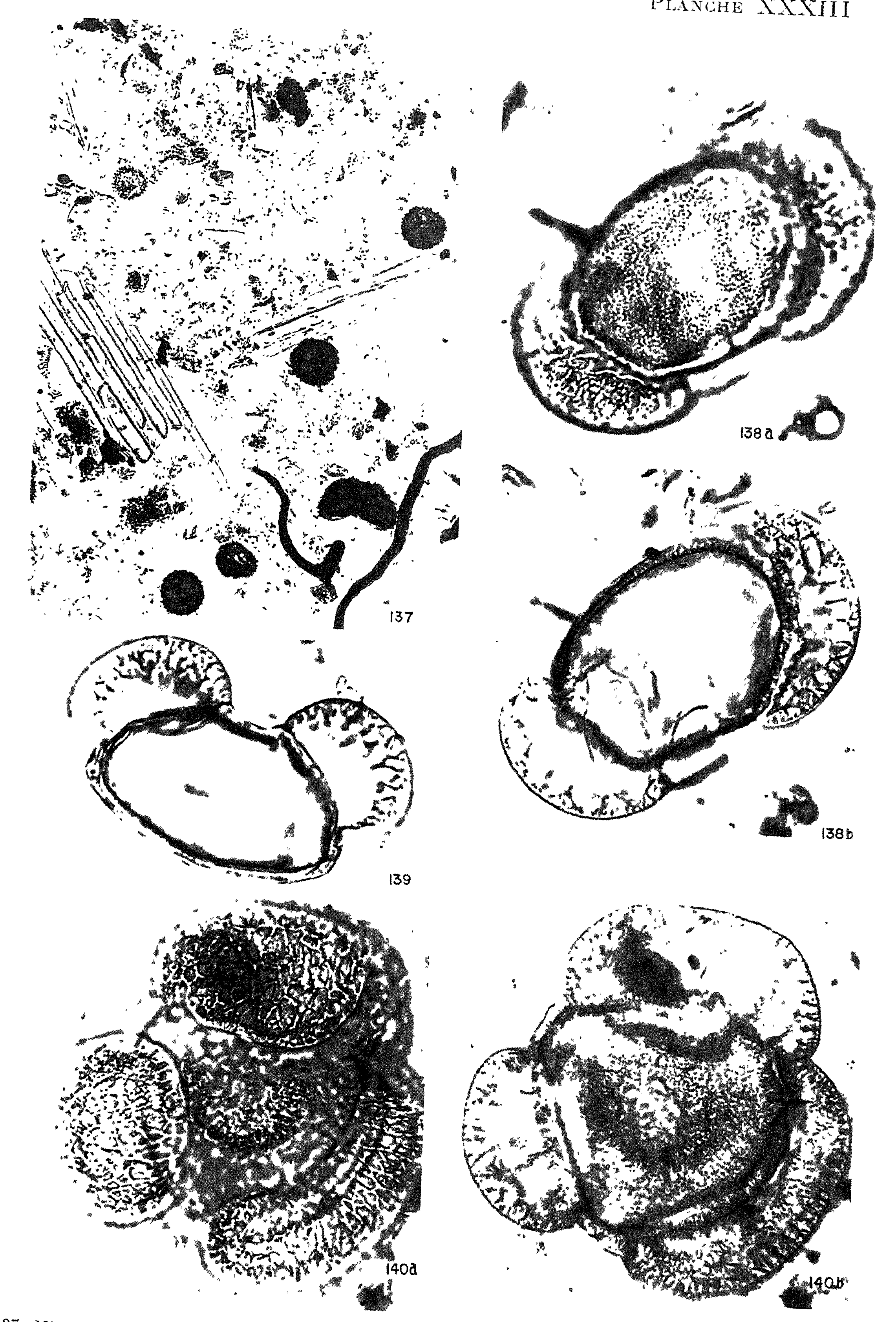




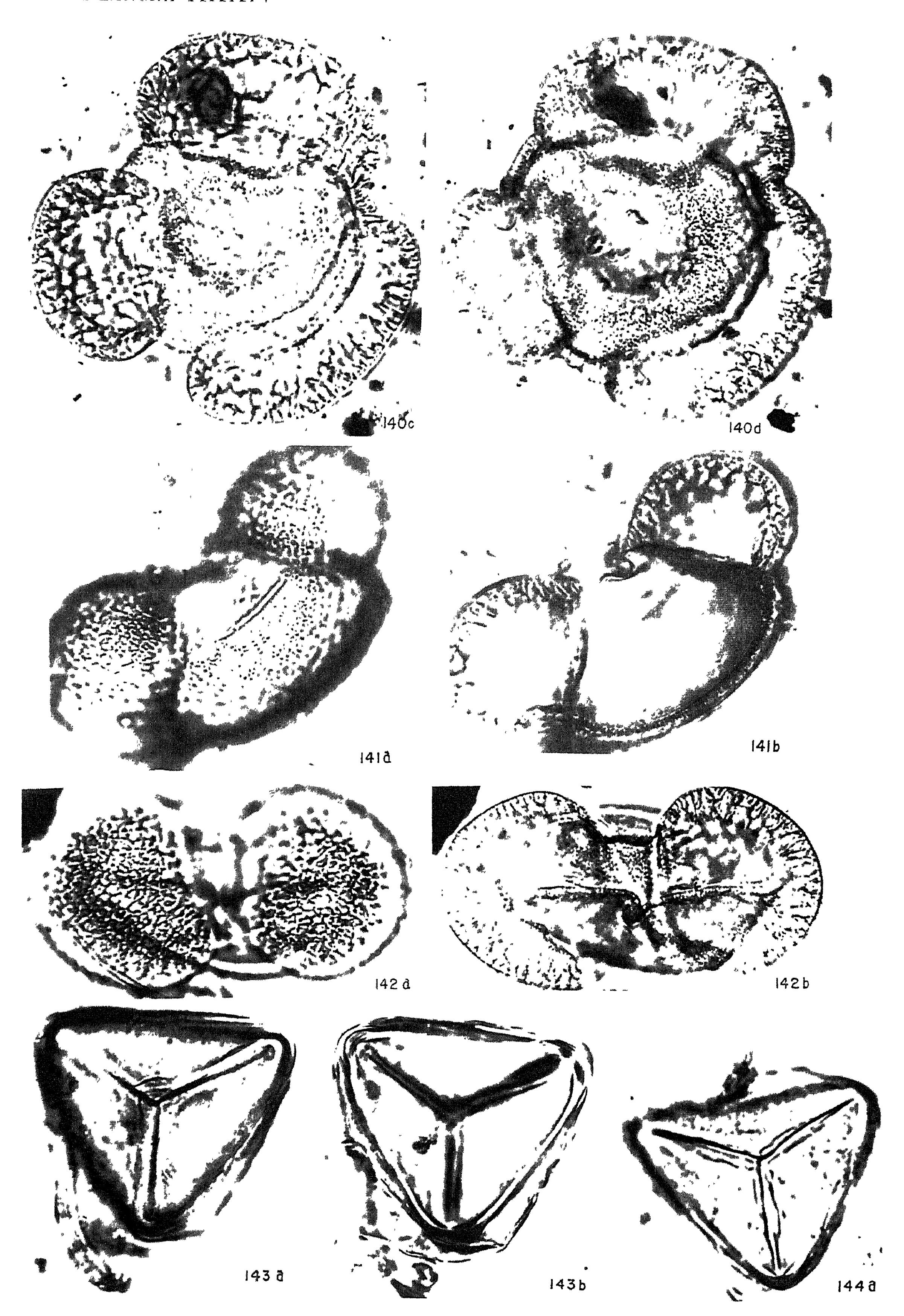
129. Women carrying bamboos ; 130. Ficus ? leiocarpa ;
131-132. Herbaceous flora on volcanic rocks.



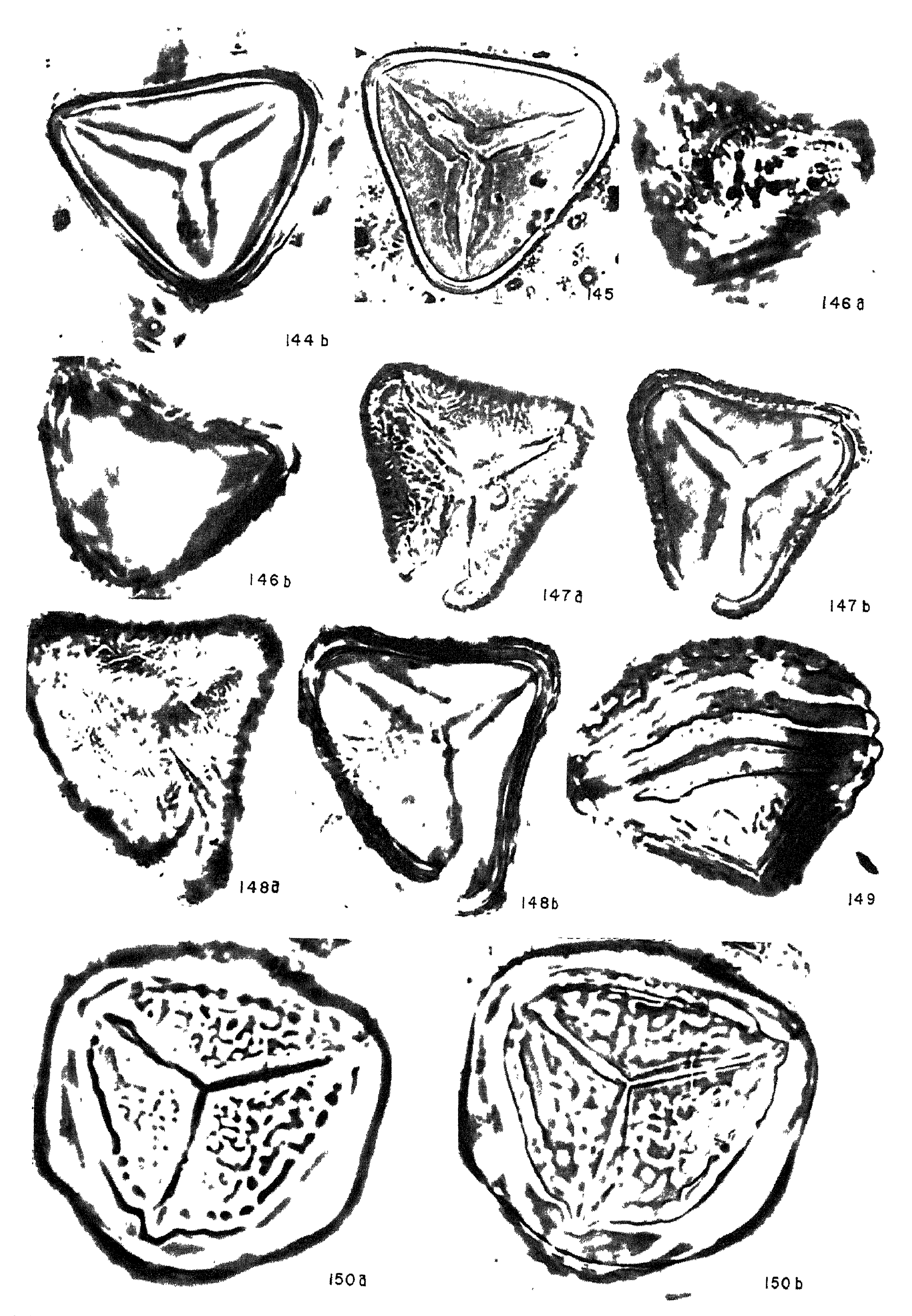
137. Mirapi sample no. 3 ; X 250. 138-142. Pinus merkusii ; 138, 141, 142. Mirapi sample no. 1 ; 139. Mirapi sample no. 3d ; 140. Mirapi sample no. 3d : abnormal grain. X 1000.



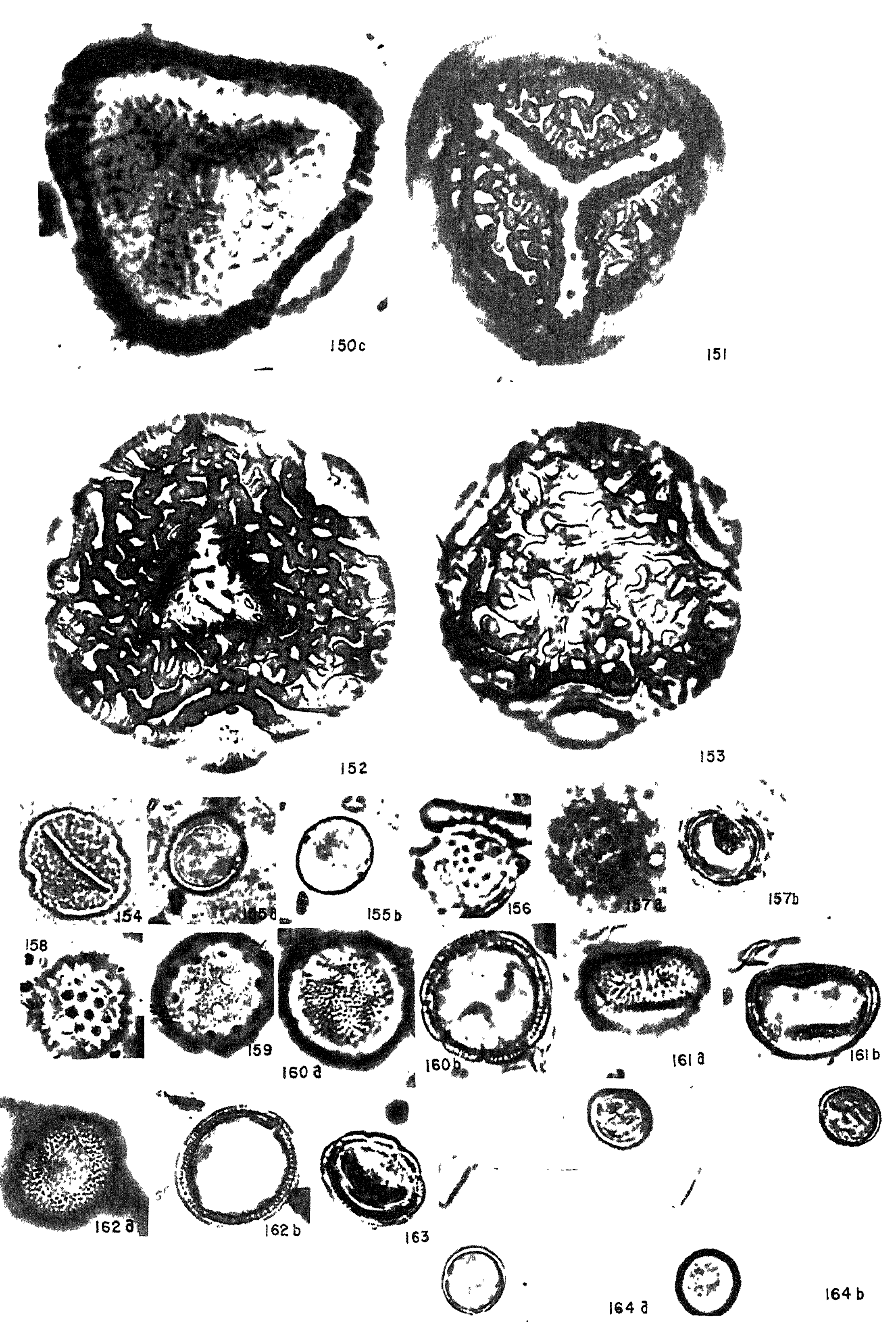
137. Mirapi sample no. 3 ; X 250. 138-142. Pinus merkusii ; 138, 141, 142. Mirapi sample no. 1 ; 139. Mirapi sample no. 3d ; 140. Mirapi sample no. 3d : abnormal grain. X 1000.



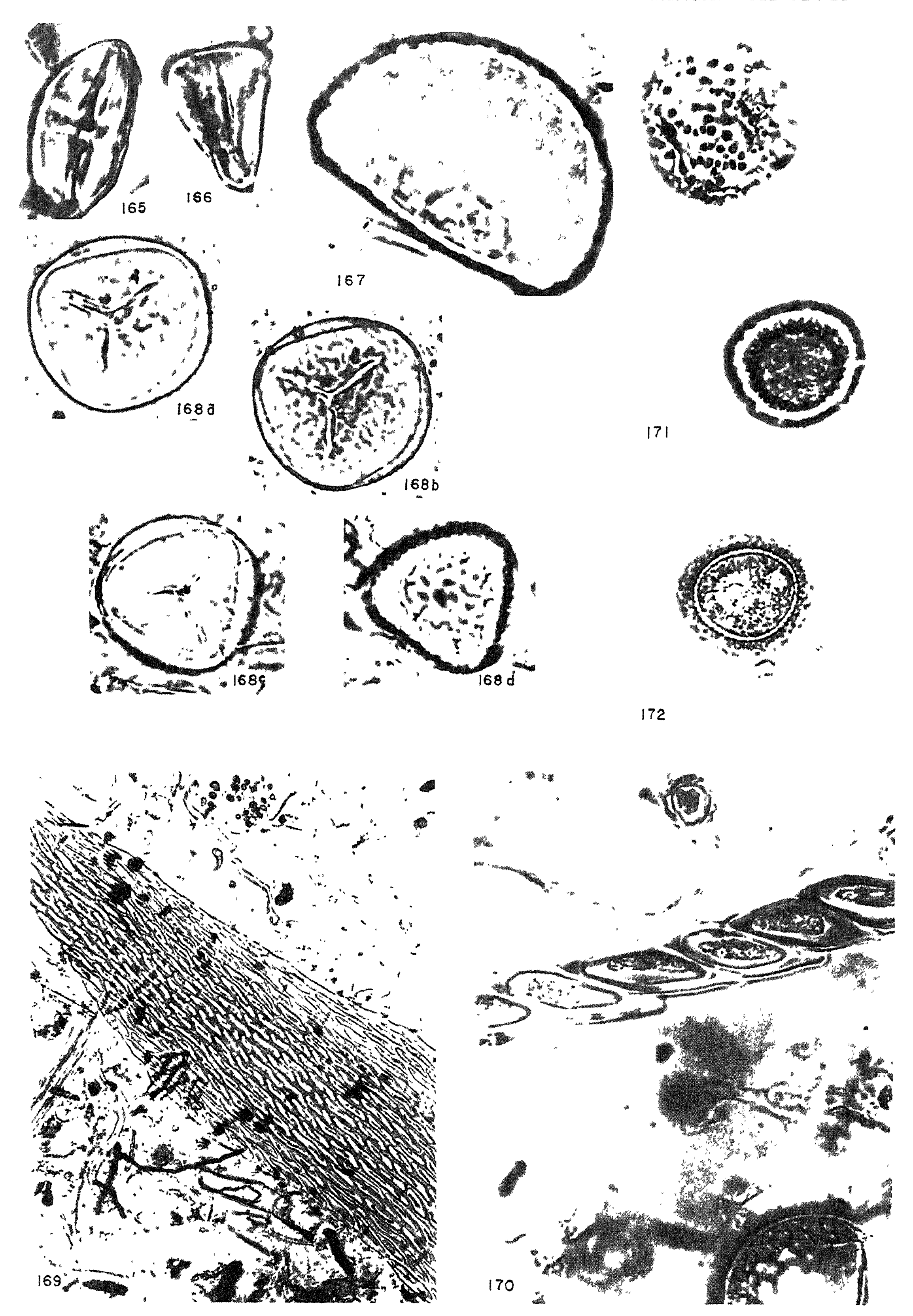
143-145. Cheilanthes type ; 143, 144. Mirapi sample no. 1.



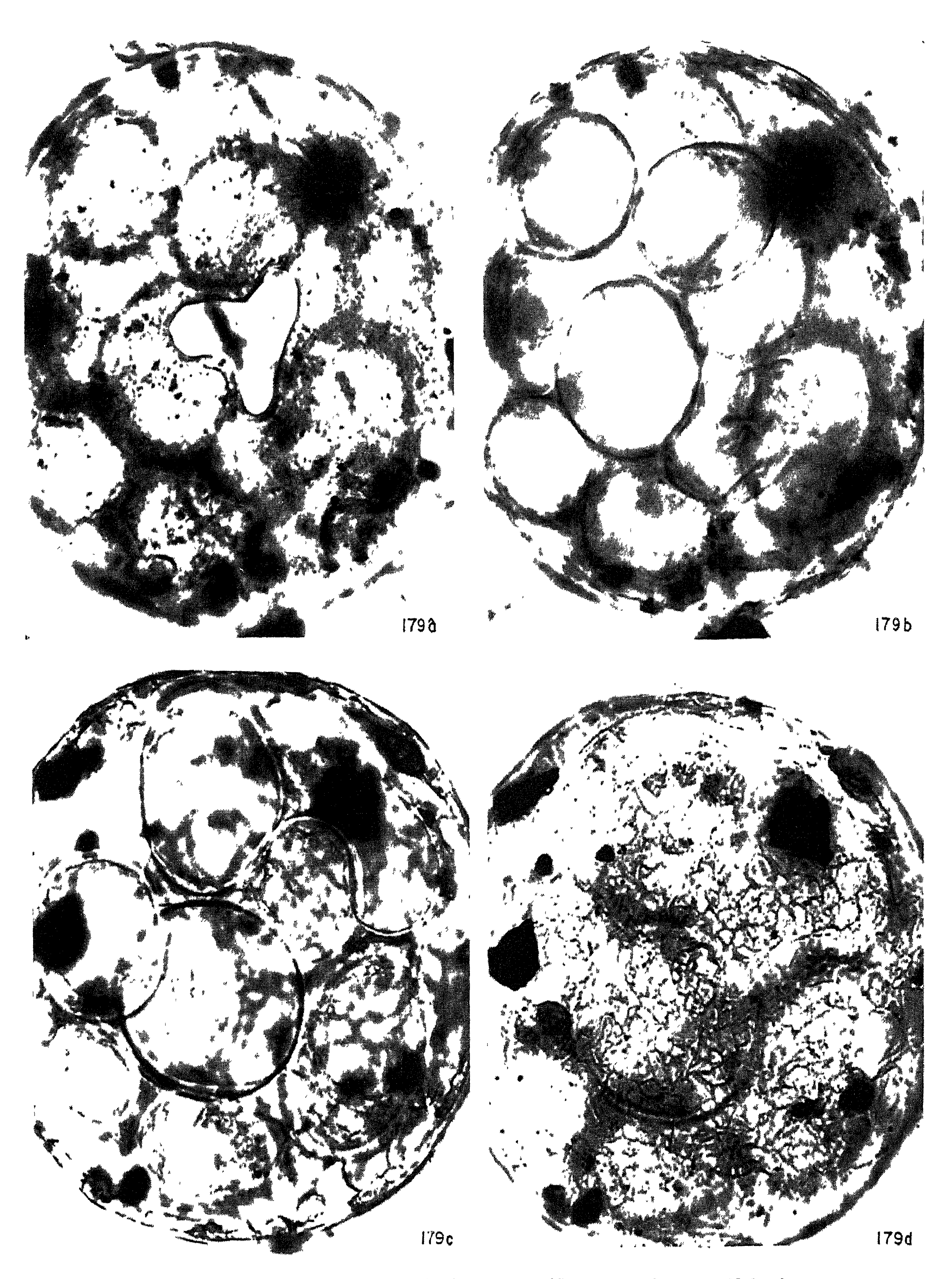
145. Mirapi sample no. 4 ; 146-148. Cyathea type ; 146, 147. Mirapi sample no. 1 ; 148. Mirapi sample no. 3d ; 149-153. Pityrogramma type. Mirapi sample no. 1. X 1000.



151-155. Ficus ; 154. Mirapi sample no. 6 ; 155. Mirapi sample no. 2 ; 156-158. Anaphalis type ; 156. Mirapi sample no. 1 ; 157. Mirapi sample no. 2 ; 158. Mirapi sample no. 4 ; 159. Amaranthus type ; Mirapi sample no. 1 ; 160-163. Borreria type ; Mirapi sample no. 1 ; 164. Peperomia ; Mirapi sample no. 1. X 1000.



165. Apiaceae ; Mirapi sample no. 1 ; 166. Cyperaceae ; Mirapi sample no. 1 ; 167. Polypodium type· Mirapi sample no. 1 ; 168. Lycopodium cernuum ; 168 a, b. Mirapi sample no. 4 ; 168 c, d. Mirapi sample no. 1 ; 169-170. Moss leaf fragment ; Mirapi sample no. 1 ; 171. Phaeoceros and moss spores ; Mirapi sample no. 1 ; 172. Moss spore ; Mirapi sample no. 1. X. 1000.



179. Fungal sporangium type 1 with spores ; Mirapi sample no. 1. X 1000.

LA STRATIGRAPHIE DE LA TRANCHÉE EST DU BOROBUDUR

PAR

J. DUMARÇAY

La tranchée implantée dans le carré 7 K[1], à la hauteur des troisième et quatrième galeries, sur l'axe de la façade Est du Borobudur (fig. 1 et 2), apporte plusieurs enseignements et confirmations de la stratigraphie établie précédemment.

Sur la façade Nord[2], un glissement de terrain avait, durant la seconde étape de construction, entraîné un complet remaniement des structures. Il n'en a pas été de même à l'Est, le remblai est resté stable (couches 1 et 3 de la fig. 2) et, au moment de la reprise des travaux, il dominait les structures existantes (j'avais déjà observé, sur la façade Nord, que la mise en place du remblai précédait parfois celle de la maçonnerie)[3]. Pour construire le second état du mur de la seconde galerie, le remblai a été entaillé verticalement et l'espace entre ce nouveau mur et le remblai ancien a été comblé avec un mélange d'argile et de galets de rivière (couche 2, fig. 2) ; on retrouve ce même mélange étalé un peu plus tard sous la maçonnerie de la troisième galerie (couche 2 A, fig. 2). Au-dessus de la couche 3, le remblai est placé en suivant le rythme des assises, comme le montre la découpe de la face interne du mur.

Le principal élément fourni par cette tranchée vient de l'analyse des pollens. En effet, le Dr Thanikaimoni confirme pour une large part l'hypothèse de M. Soekmono qui cesse ainsi d'être une simple présomption. Le remblai du Borobudur a donc bien été prélevé à proximité de Sabrangrawa. Je crois que si l'on a été chercher la terre aussi loin (près de deux kilomètres), ce n'est pas pour creuser un étang mais pour détourner vers le Borobudur le Kali Silang. Les javanais n'ont jamais eu peur d'entreprendre ce genre de travaux, comme le met en évidence l'épigraphie, soit antérieure au monument avec l'inscription du Purnavarman, soit postérieure avec l'inscription de consécration du temple

(1) J. Dumarçay, *Histoire architecturale du Borobudur*, 1977, Pl. XLIV, plan de situation des sondages.
(2) *Op. cit.*, Pl. LXXX.
(3) *Op. cit.*, p. 50 et fig. 35.

de Prambanan ; toutes deux relatent des détournements de rivière. Ceci expliquerait que le niveau de la première marche des grands escaliers d'accès soit si élevé (aux environs de la cote 262) et que ces derniers soient précédés d'un plan incliné qui aurait pu être inondé en suivant les variations de la rivière. Nous disposons du point de départ d'un de ces plans inclinés, sur la face Nord (à la cote 259) ; il s'agit d'une petite plate-forme qui supportait vraisemblablement deux lions[1]. L'eau du Kali Silang se serait engagée dans un canal à la cote 260 (ce qui est une raison pour aller chercher le remblai aussi loin), et aurait longé la colline au Nord et, peut-être rejoint le Progo. Ce travail, dont les initiateurs n'avaient sans doute pas mesuré l'ampleur, n'a été vriasemblablement continué que jusqu'à la seconde étape de construction. En effet, le Dr Thanikaimoni me fait remarquer une certaine similitude entre l'échantillon C de la tranchée Ouest et les échantillons 3, 4 et 5 de la tranchée Est ; le premier a été prélevé dans la couche de débris qui qui correspond à la construction du soubassement rapporté et les seconds dans une couche de remblai de la reprise de la seconde étape de construction. Si cette similitude n'est pas due au hasard, elle nous montre que, lors de la troisième étape de construction, non seulement on n'avait plus besoin d'aller chercher du remblai à l'extérieur mais, bien au contraire, on en trouvait en excédent de la seconde étape que l'on rejetait sur les flancs de la colline, ce qui confirme indirectement l'importance de la structure centrale, établie au sommet du monument à la fin de la seconde étape et laissée sans doute inachevée puis détruite, avant que ne soit entreprise les terrasses circulaires de la troisième étape.

(1) *Op. cit.*, Pl. LXXVI.

ÉTUDES CAM

V. — A PROPOS DE L'EXIL D'UN ROI CAM AU CAMBODGE

PAR

PO DHARMA

Dans « Légendes historiques des chames » paru dans *Excursions et Reconnaissances* (XIV, 32, 1890), E. Aymonier se référant à un manuscrit — sur lequel il ne donne aucun renseignement[1] — racontant la fuite d'un « roi » caṃ au Cambodge écrit : « Enfin Gia Long nomma le Pô Choeng Chan[2], qui resta au Champa jusqu'en 1822. Nous verrons plus loin comment ce dernier prince chame raconte sa fuite au Cambodge » (p. 179). Or, dans la traduction qu'E. Aymonier donne du texte consacré à cette fuite[3], texte qu'il appelle « le manuscrit du Pô Choeung » (p. 193), on ne trouve nulle part mentionné que le seigneur *(Pŏ)* qu'E. Aymonier appelle Choeung avait été nommé par Gia Long, ni qu'il avait quitté le campā en 1822.

Pourtant, les auteurs ayant écrit après lui sur cette fuite ont tous accepté cette date comme un fait historique. C'est ainsi que l'on trouve sous la plume d'E. Durand dans le *BEFEO*, V, p. 386 « Pō čoṅ — qui

(1) E. Aymonier ne donne aucun renseignement sur l'aspect de ce manuscrit, ni sur le lieu où il a été trouvé, ni sur le lieu où il est entreposé. Il dit simplement dans « Légendes historiques des chames » (p. 193) qu'il s'agit d'un manuscrit « laissé sous forme poétique ». Il le divise en plusieurs parties : « la première, qui relate les vicissitudes de l'auteur au Binh Thuan, est ... d'une interprétation excessivement difficile ... La seconde partie, qui parle du passage à travers le pays des Kahovs, est déjà plus nette. Et la troisième, qui décrit la fuite du Cambodge devant l'invasion siamoise, laisse peu à désirer ». Il ajoute qu'il n'a pas traduit la « quatrième partie, qui ressasse les recommandations morales d'une mourante et qui n'offre aucun intérêt pour l'histoire ».

(2) Dans « Légendes historiques des chames », E. Aymonier orthographie aussi ce nom : Pô Choeng (p. 178) et Pô Choeung (p. 193) ; graphies qui sont la déformation du caṃ *Pŏ că* (pour la translittération utilisée, on se reportera à *BEFEO*, LXIV (1977), pp. 243-255). Ce titre — car il ne s'agit nullement d'un nom de famille ou d'un nom de règne — est composé de *Pŏ* (mot caṃ qui peut se traduire par seigneur) et de *că* (que l'on trouve aussi écrit dans certains manuscrits *căṅ* ou *coṅ*) qui est la transcription phonétique caṃ du mot vietnamien *Chưởng*, qui est un titre de mandarinat (Đặng Phương Nghị, *Les institutions publiques du Vietnam au XVIIIe siècle*, Public. de l'EFEO, LXIV, 1969, pp. 60 et 128).

(3) *Excursions et Reconnaissances*, XIV, 32, 1890, pp. 139 sq.

en 1822 passa au Cambodge avec toute une colonie d'exilés », thème qu'il reprend dans le *BEFEO*, VI, p. 288, puis dans le *BEFEO*, VII, p. 353 : « Selon toute vraisemblance et à défaut d'indications positives, il est à présumer que ces dernières archives du gouvernement cham ont été emportées par son dernier roi, Po Čŏṅ Čan dans sa fuite au Cambodge, et, en cours de route, confiées par lui à la fidélité des Mois(...). Par ailleurs, la fuite de Po Čŏṅ Čan en 1882 [sic], la 4e année de Minh-Mạng, successeur de Gia-Long, marque également bien la fin de la principauté chame sous la suzeraineté de plus en plus étroite de l'Annam ». On lit aussi dans *La statuaire du Champa*[1] de J. Boisselier : « De 1653 à 1822, le peu d'autorité et de liberté qui subsistait encore dans un royaume réduit d'abord à l'actuel Bình Thuận (approximativement l'ancien Pāṇḍuraṅga) puis à la région de Phan-ri, disparaissent tout à fait et le roi Po Chong Chan se décide finalement à chercher refuge au Cambodge » (p. 372) ; et plus loin, p. 378 : « on comprend dès lors qu'en 1822 ou 1823[2], dès le début du règne absolutiste de Minh-Mang — Minh-Mẹnh — (1820-1840), le roi Po Chong Chan ait préféré l'exil volontaire à une royauté sans droits sur des sujets spoliés. C'est au Cambodge que le roi qui, d'après la Chronique Royale, « régnait » depuis 1799, chercha refuge avec un groupe de sujets fidèles qui s'y établirent définitivement ». Les auteurs vietnamiens ont eux aussi emboîté le pas. C'est ainsi que Dorohiem et Dohamide écrivent dans *Dân Tộc Chàm Lược Sử*[3] « ...Pô Chôn préféra abandonner sa royauté sans pouvoir, et chercha refuge au Cambodge en 1822 ou 1823 » (p. 108), et que Phan Văn Dốp surenchérit en 1978, en répétant dans « Khảo Tả Thôn Tịnh Mỹ Vùng Chàm Thuận Hải » (p. 190) que Pô Chôn quitta son pays pour se réfugier au Cambodge en 1822 ou 1823.

On peut se demander pourquoi cette unanimité sur une date qui ne figure nulle part sur le résumé du manuscrit que donne E. Aymonier. Sans doute, est-ce parce que la chronique rédigée en caṃ moderne, que cet auteur croyait être la chronique du campā[4] — et dont il a donné une traduction dans « Grammaire de la langue chame » (*Excursions et Reconnaissances*, XIV, 31, 1889, pp. 77-92) suivie de commentaires dans « Légendes historiques des chames » (pp. 145-206) — donne 1822 comme la fin du règne du dernier gouvernant caṃ, ce qui peut avoir conduit les auteurs précités à penser qu'il existait un lien entre la fin de la semi-autonomie dont jouissait le campā jusqu'à cette date, et l'exil volontaire pour le Cambodge de son dernier prince[5] ; hypothèse qui pouvait paraître

(1) *Public. EFEO*, LIV, Paris, 1963.

(2) Dans la note 3, p. 378, après avoir cité E. Durand (*BEFEO*, VII, p. 353) J. Boisselier note : « 1822 semble obtenu en comptant à partir de 1819 qu'il conviendrait de corriger en 1820 ».

(3) Première Édition, Saigon, 1965.

(4) Il s'agit en réalité d'une chronique de Pāṇḍuraṅga (cf. notre *Chroniques du Pāṇḍuraṅga* (thèse de l'EPHE, Paris, 1979) et P. B. Lafont, « Pour une réhabilitation des chroniques notées en caṃ moderne » in *BEFEO*, LXVIII, pp. 105-111).

(5) Trois manuscrits découverts par nous dans les fonds de l'EFEO et de la Société Asiatique (les manuscrits CAM 29 (2), CM 20(2) et CM 29(1) semblent prouver que la semi-autonomie du dernier État caṃ — le Pāṇḍuraṅga — ne cessa pas en 1822, mais se poursuivit jusqu'en 1834 ou 1835, sous les règnes de phauk klan thu (le Nguyễn văn Vĩnh des annales vietnamiennes) et de phauk thā (appelé Nguyễn văn Thừa dans les annales vietnamiennes).

d'autant plus séduisante que l'empereur vietnamien Minh Mênh qui s'attacha au cours de son règne à détruire les structures socio-politiques caṃ encore en place lors de son accession au trône, avait pris le pouvoir deux ans plus tôt, en 1820.

Cette unanimité des auteurs nous paraît pourtant assez incompréhensible, car si on lit avec un peu d'attention la traduction partielle du « manuscrit du Pô Choeung » qu'a publié E. Aymonier, on s'aperçoit vite que la date de 1822 qu'avance ce dernier peut difficilement ètre acceptée, car elle ne correspond pas avec certains événements sur lesquels nous reviendrons *infra*.

D'autre part, E. Aymonier en donnant cette date de 1822, et les auteurs ayant écrit après lui en l'acceptant, désignaient presque automatiquement comme gouvernant caṃ s'étant exilé au Cambodge, le prince qui était à la tête du Pāṇḍuraṅga cette année-là. C'était Pŏ său ñuṅ căṅ[1]. Or, la documentation que nous possédons sur ce prince, peut difficilement s'accorder avec un exil de ce dernier au pays khmer, comme nous le montrerons plus loin.

Ces raisons nous ont conduit à reprendre cette question et à essayer de lui donner une réponse. Nous y avons été encouragé par deux découvertes. D'une part dans le fonds caṃ de l'EFEO, d'un manuscrit de 97 pages dont le contenu correspond au texte résumé par E. Aymonier ; ce manuscrit catalogué CAM 27[2], ne se différencie du « manuscrit du Pô Choeung » que par l'absence en son début d'environ huit lignes, ce qui permet de penser que ce n'est pas lui qu'a utilisé E. Aymonier. D'autre part, dans le fonds de la Société Asiatique, d'un fragment de manuscrit catalogué CM 39(38)[3], qui n'a pas la même origine que les deux précédents, puisqu'il passe sous silence leur début et leur fin, mais qui est bien plus détaillé pour la partie dont il traite[4].

Nous avons écrit précédemment qu'il était difficile d'accepter l'affirmation suivant laquelle le *Pŏ că* dont parlent E. Aymonier et CAM 27, « resta au Champa jusqu'en 1822 ». Deux faits historiques que mentionnent nos textes, font en effet penser qu'il s'exila au Cambodge avant cette date.

E. Aymonier (1890, pp. 204-205), CAM 27 (p. 36) et CM 39(38), p. 540, font état d'une intervention siamoise contre le Cambodge, qui entraina la fuite vers Saigon du roi khmer Ang Chan et de bien d'autres personnages dont le *Pŏ că* caṃ. E. Aymonier situe cette attaque l'année du

(1) CM 42 orthographie son nom Pŏ căṅ căn ; CAM 103(2) : Pŏ căṅ can ; CM 35(3) : Pŏ său ñuk căṅ ; DHARMA CAM 1(1) : Pŏ căṅ can ; NS. PAN : Po thông nhung ; CAM MICROFILM 63(3) : Pŏ său ñuṅ ceṅ.

(2) Voir *Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques françaises*, Public. EFEO, CXIV, 1977, p. 21.

(3) Voir *Catalogue...*, Public. EFEO, 1977, p. 190.

(4) Ce manuscrit traite de la fuite de Pŏ că vers le Cambodge, de l'attaque siamoise contre ce pays, et de l'exode des khmers et des caṃ qu'elle suscita. Il couvre une période débutant l'année de la chèvre, et se terminant l'année du serpent, avec l'installation définitive du Pŏ că et de sa suite à Tây Ninh. Son rédacteur, qui semble avoir vécu les événements dont il parle, n'est pas la même personne que le rédacteur de CAM 27.

« porc », alors que CAM 27, p. 36 et CM 39(38), p. 540, la placent l'année de la chèvre[1]. Les chroniques royales du Cambodge[2] font état de cette invasion siamoise en l'année de la chèvre, 3e décade (1812), et précisent qu'en l'année *chet*, 4e décade (année du singe, 1812), le roi Ang Chan s'enfuit devant l'arrivée des troupes thai[3]. A. Leclère, dans son *Histoire du Cambodge* (pp. 408-410) écrit de son côté que deux armées siamoises de 5.000 hommes chacune, entrèrent au Cambodge en 1811, que le roi Ang Chan abandonna sa capitale, se plaça sous la protection des Vietnamiens et se laissa amener par eux à Saigon[4]. En ce qui concerne les annales vietnamiennes, le *Gia Định Thành Thông Chí* (tập trung, p. 22) mentionne que le roi de Siam envoya une armée à Battambang, et que le 24e jour du 3e mois de l'année Nhâm Thân, 11e du règne de Gia Long (année du singe, 1812), le Général siamois Phi-Nhã Nhâm-La-Lạc divisa ses troupes en deux corps, infanterie et marine, qui marchèrent sur la capitale La Bích (Lovek). Le *Bản Triều Bạn Nghịch Liệt Truyện* (p. 14) mentionne aussi que l'année Nhâm Thàn, 11e du règne de Gia Long (année du singe, 1812), les troupes siamoises marchèrent sur Battambang, ce qui entraîna par la suite la fuite du roi Ang Chan. Le *Quốc Triều Chánh Biên* (p. 80) confirme qu'au 3e mois de l'année Nhâm Thàn (singe, 1812), les troupes siamois attaquèrent la capitale khmère Lovek, et que le roi Ang Chan se réfugia à Nam Vang (Phnom-Penh), puis au Vietnam. Cette intervention siamoise qui est bien connue des historiens et dont font aussi état les annales thai qui la placent au début du règne de Rama II, eut lieu en 1812. Or, il est bien compréhensible que si le *Pŏ că* figurait parmi ceux qui fuirent devant cette invasion, il fallait qu'il se soit trouvé au Cambodge avant qu'elle n'ait lieu, donc avant 1812.

Un second fait historique contredit aussi l'affirmation que le *Pŏ că* « resta au Champa jusqu'en 1822 ». En effet, pour justifier son départ pour le Cambodge, celui-ci déclare dans « le manuscrit du Pô Choeung » (p. 194) : « Nous avions dû fuir la férocité des vieux Annamites », expression que le reste de la traduction oppose à « Annamites » et qui semble avoir posé problème à E. Aymonier puisqu'il mentionne dans une note au bas de la même page : « Yuon Klap, les anciens Annamites ; j'ignore s'il s'agit des Tonkinois ou des partisans des Tay Son ». Dans CAM 27, on trouve aussi *yuăn* (Vietnamiens) opposé à *yuăn klap* (ancien Vietnamiens) . Or ce dernier mot est donné dans les textes comme équivalent

(1) Comme nous ne possédons pas le texte original qu'E. Aymonier a utilisé, il est difficile de dire si ce dernier mentionnait bien le *porc*, ou si E. Aymonier a fait une erreur de lecture. Celle-ci pourrait en effet facilement s'expliquer puisque *porc* s'écrit : *pabvaiy* et chèvre : *pabaiy* ; la graphie des deux mots ne se différenciant que par un *va* souscrit.

(2) *Les chroniques royales du Cambodge*, version de Vamn Juon, tome V, pp. 779, 782 et 783 (inédites).

(3) G. Coedès (*Les peuples de la péninsule indochinoise*, Paris, 1962, p. 157) place cette invasion en 1812, W. A. R. Wood (*History of Siam*, Bangkok, 1959, p. 275) aussi.

(4) On a dans CAM 27 : *mbă ṅaiy*, transcription phonétique du vietnamien *Bền Nghé*, ou du khmer *Paṅa ṅaera*, qui est l'ancien nom de l'agglomération de Saigon. Cf. *Đại Nam Nhất Thống Chí* (lục tỉnh Nam Việt, tập thượng, p. 89) ; *Gia Định Thành Thông Chí* (tập trung, p. 13) ; A. Leclère, *Histoire du Cambodge* (p. 21) ; Phan Khoang, *Việt sử xứ đàng trong*, 1969, p. 402, note 1 ; Mak Phoeun, *Chroniques royales du Cambodge*, Public. EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine, n° XIII (1981), page 303.

à *kŭ klau* (déformation phonétique du vietnamien *cựu trào* : ancienne dynastie) qui, dans les archives des rois caṃ se trouvant dans le fonds de la Société Asiatique de Paris, sert à désigner les Nguyễn, par opposition aux *tan klau* (déformation du vietnamien *tân trào* : nouvelle dynastie) qui, dans ces mêmes archives, désigne les Tây Sỏn[1]. Comme CAM 27 raconte avec force détails la guerre que menèrent dans le « pays caṃ », c'est-à-dire dans le territoire gouverné par ce *Pŏ că*, les *yvăn klap* — c'est-à-dire les Nguyễn et leurs partisans — contre les *yvăn* — c'est-à-dire les Tây Sỏn et leurs partisans — guerre dont les aléas amenaient tour à tour les troupes de chaque parti à occuper le Bỉnh Thuận[2], on comprend que se trouvant pris entre le marteau et l'enclume, ce *Pŏ că* se soit enfui dans la forêt avec ses fidèles (CAM 27, pp. 1 sq.) afin d'éviter que chacun des belligérants — ou ses partisans locaux — ne tente de l'obliger à épouser sa cause[3]. Mais au bout d'un certain temps, ne pouvant plus supporter cette situation, le *Pŏ că* songea à s'exiler et à conduire ses sujets dans un autre pays, dit CAM 27 (pp. 60 sq.) : arrivé chez les *kahauv*, il décida d'emmener sa suite au Cambodge. Si nous accordons foi aux textes, ce *Pŏ că* n'aurait donc quitté son pays que pour fuir la guerre opposant les Tây Sỏn à Nguyễn Ánh[4]. Or, comme cette lutte prit fin en 1802, son exil au Cambodge doit nécessairement avoir été antérieur à cette date.

(1) L'histoire des Tây Sơn, de leur révolte et des règnes de Nguyễn Nhạc, de Nguyễn Huệ et du fils de ce dernier, Nguyễn Quang Toản, figurent dans le *Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện (NHÀ TÂY SƠN)*, Saigon, 1970. Voir aussi Phan Thanh Thuỷ, *Hoàng Lê Nhất Thống Chí (Présentation et traduction annotée)*. Thèse de III[e] cycle. Polycopiée, Paris 1980 ; Trần Trọng Kim, *Việt Nam Sử Lược*, quyển II, Saigon, 1971, p. 127 ; Nguyễn Khắc Viên, *Histoire du Viet Nam*, Paris, 1974, pp. 127 sq. ; Lê Thành Khôi, *Le Viet Nam, Histoire et Civilisation,* Paris 1955, pp. 296 sq.

(2) CAM 27 (pp. 3-4) par exemple, raconte l'invasion par les troupes des Nguyễn du pays caṃ, qui était à ce moment là occupé par les soldats des Tây Sơn, et montre l'impuissance du Pŏ că devant cette situation.

Les annales vietnamiennes, comme le *Đại Nam Thục Lục Chính Biên* (tập II, đệ nhất kỷ 1, pp. 188, 202, 221...), le *Đại Nam Nhất Thống Chí* (tỉnh Bình Thuận, p. 41...), le *Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện, Nhà Tây Sơn* (Saigon, 1970, p. 41, 42...), font état, elles aussi, de ces prises et reprises du territoire caṃ par chacun des camps. Les annales vietnamiennes signalent encore qu'à plusieurs reprises, au cours du conflit entre les Nguyễn et les Tây Sơn, le Bình Thuận devint une zône tampon entre le Gia Định, que l'armée de Nguyễn Ánh cherchait par tous les moyens à occuper pour y installer un centre de résistance contre les Tây Sơn, et le Diên Khánh (Khánh Hoà), transformé par les Tây Sơn en avant-poste protégeant la sécurité de Qui Nhơn. Aussi, chaque campagne militaire menée par les Tây Sơn ou Nguyễn Ánh contre le camp adverse devait obligatoirement amener la prise du Bình Thuận pour placer les troupes à pied d'œuvre.

(3) CAM 27 page 3 porte qu'un des partisans caṃ des Nguyễn proposa au *Pŏ că* d'attaquer les Tây Sơn.

(4) Il ne semble pas que le *Pŏ că* ait voulu fuir le Vietnam en tant que pays, puisque lors de l'invasion siamoise du Cambodge, il vint, disent E. Aymonier (1890, p. 205), CAM 27 (p. 39) et CM 39 (38), p. 543, se réfugier à Tây Ninh, c'est-à-dire en territoire vietnamien. D'autre part, il ne semble pas non plus qu'il ait voulu fuir les autorités vietnamiennes en tant que telles, ou que celles-ci l'aient pourchassé, puisqu'E. Aymonier (1890, p. 204) et CAM 27 (p. 35) mentionnent que c'est avec l'accord du roi vietnamien qu'il s'installa au Cambodge, et qu'E. Aymonier (1890, p. 206), ainsi que CAM 27 (p. 39) signalent qu'avant de s'installer à Tây Ninh — l'année du singe, dit CAM 27, p. 39, alors qu'E. Aymonier, dont on ne peut contrôler la traduction, donne l'année du lièvre — il en avait demandé l'autorisation au gouverneur vietnamien.

Comme on vient de le voir, il est impossible si on s'en tient à ce que disent nos manuscrits, que le *Pŏ că* dont ils font état soit resté en pays caṃ jusqu'en 1822. Mais alors, quand l'a-t-il quitté ? Ni les annales khmères ni les annales vietnamiennes ne parlent de son exil[1]. Quant aux manuscrits caṃ, ils ne donnent aucun millésime, et en fait de date mentionnent simplement qu'en l'année du lièvre (CAM 27, p. 69 et E. Aymonier, 1890, p. 204) les exilés furent autorisés à entrer au Cambodge, ce qui est loin de donner une réponse à notre question.

Pour tenter de solutionner le problème, la première chose à rechercher est le nom du gouvernant caṃ que nos textes désignent par son titre de *Pŏ că*. Les chroniques du Pāṇḍuraṅga[2] attribuent ce titre aux quatre derniers gouvernants qu'elles citent, à savoir : Pŏ său ñuṅ căṅ (38e règne) qui administra le pays de 1799 à 1822 ; Pŏ ladhvănpughuḥ[3] (37e règne) qui gouverna avant lui de 1793 à 1799 ; Po tisuntiraydapuran[4] (35e règne) qui dirigea le pays de 1780 à 1781 puis de 1786 à 1793, et cĭ brĭ (36e règne) qui l'administra de 1783 à 1786. Il faut donc analyser le cas de chacun d'eux.

Si nous nous référons aux chroniques du Pāṇḍuraṅga[5], Pŏ său ñuṅ căṅ (38e règne) aurait reçu le pouvoir du roi vietnamien l'année de la chèvre (1799-80). Il serait devenu *căṅ kă* au bal Pădură, et aurait régné 24 ans. Il « termina son règne en l'année du cheval » mentionnent ces textes, c'est-à-dire en 1822-23, ce qui a sans doute fait croire à E. Aymonier et aux autres auteurs que c'était lui qui s'était exilé au Cambodge ; car « terminer son règne *(lvic rai)* » peut aussi bien signifier qu'il mourut, qu'il abdiqua, qu'il s'enfuit, ou qu'il fut destitué. Si par contre, nous nous référons aux manuscrits caṃ (CM 20(2), p. 73 ; CM 30(14), p. 103 ; CAM 29(2), p. 17 ; CAM MICROFILM 17(1), 3-4), nous y lisons qu'après un règne de 24 ans, ce seigneur mourut *(naśpabha)* en l'année du cheval (1822-23). On trouve encore mention de son décès dans les annales vietnamiennes (*Đại Nam Thực Lục Chính Biên*, tập II, đệ nhất kỷ 1, p. 332 ; tập VI, đệ nhị kỷ 2, p. 74 et *Đại Nam Nhất Thống Chí*, tỉnh Bình Thuận, p. 41), qui disent que Nguyễn Văn Chân (nom vietnamien de Pŏ său ñuṅ căṅ) mourut l'année du cheval (1822), après 24 ans de « règne ». L'unanimité des textes caṃ et vietnamiens donne donc à penser que

(1) Il eut été presque anormal que les annalistes vietnamiens — dont le pays était ravagé par une guerre opposant Nguyễn Ánh au Tây Sơn — et que les annalistes khmers — dont le pays était vassal du Siam et du Vietnam, en proie à des troubles, et qui depuis la fin du XVIIIe siècle se voyait amputer de ses provinces occidentales — portent attention à l'exil volontaire d'un prince caṃ qui, à leurs yeux, il faut le rappeler, n'était que titulaire d'un titre de mandarinat vietnamien.

(2) Po Dharma, *op. cit.*, pp. 62-63.

(3) CM 42 l'appelle : Pŏ lathvănpaghuḥ ; CAM 51 (3) : Pŏ ladhvănpaghoḥ ; CAM 103 (2) : Pŏ lathvănpughvăḥ ; CM 53 (3) : Pŏ lathunPāghuḥ ; DHARMA CAM 1 (1) : Pŏ limbvănpaghăḥ ; CAM MICROFILM 63 (3) : Pŏ laghvăn.

(4) On trouve dans CM 42 : Pŏ tithuntiraydapuran ; dans CAM 51 (3) : Pŏ tithundaparan, Pŏ tithuntiraydaparan ; dans CAM 103 (2) : Pŏ tisuntiraidaparan ; dans CM 33 : Pŏ tathuntaraydapuran ; dans CM 35 (3) : Pŏ tithuntiraydāpūran ; dans DHARMA CAM 2 (14) : Pŏ tithuntiraydaparan ; DHARMA CAM 1 (1) : Pŏ tithurgiraydaparan ; dans NS. PAN : Pŏ Tathun Darai Dăr Paran ; dans CAM MICROFILM 63 (3) : Pŏ tisuntiraydaparan.

(5) E. Aymonier, « Grammaire de la langue chame » in *Exc. et Rec.*, XIV. 31, 1889, p. 87 et Po Dharma, *op. cit.*, p. 63.

c'est la mort qui interrompit le « règne » de ce prince, et que ce n'est pas lui qui s'exila au Cambodge.

Son prédécesseur, Pŏ ladhvănpughuḥ (37e règne) aurait été, d'après les chroniques du Pāṇḍuraṅga[1], un homme issu du peuple. Ayant reçu l'investiture du roi vietnamien en l'année du buffle (1793-4), il serait devenu *căṅ* et aurait gouverné le pays caṃ pendant 7 ans. Il aurait « terminé son règne » en l'année de la chèvre (1779-80). Est-ce ce gouvernant qui s'exila au Cambodge ? Aucun texte caṃ en notre possession ne signale pourquoi il « termina son règne ». Par contre, le texte vietnamien *Đại Nam Thực Lục Chính Biên* (tập II, đệ nhất kỷ 1, pp. 58 et 125) nous apprend qu'avant d'être nommé gouvernant du pays caṃ, Nguyễn Văn Thừa (nom vietniamen de Pŏ ladhvănpughuḥ) avait occupé certaines fonctions auprès de son prédécesseur, s'était emparé de la région de Phanri pour Nguyễn Ánh — Phanrang restant aux mains des Tây Sỏn — qui l'avait nommé le 11e mois de l'année du chien (1790) gouverneur de trois *sách* de la région montagneuse de Phanri. Ce texte mentionne aussi (pages 129 et 188) qu'il participa à plusieurs combats contre les Tây Sỏn et contre son prédécesseur, Pŏ tisuntiraydapuran (qui gouvernait les caṃ, mais qui avait reçu l'investiture des Tây Sỏn), et que lorsque ce dernier eut été éliminé en 1973, il reçut de Nguyễn Ánh le titre de *Chưởng Cơ* et le gouvernement du Trấn de Thuận Thành — c'est-à-dire du pays caṃ — le 1er mois de l'année du tigre (1794-95)[2]. Ce même texte (pp. 282 et 323) signale que le 3e mois de l'année du cheval (1798-99) il demanda au roi vietnamien à démissionner de son poste pour raison de santé, et que le 10e mois de l'année de la chèvre (1799-1800) il mourut de maladie. Ce *Pŏ că*, qui bénéficiait des faveurs de Nguyễn Ánh et dont la date de la démission pour maladie et du décès est précisée par les annales vietnamiennes, ne semble pas, lui non plus, être le gouvernant ayant fui au Cambodge.

Son prédécesseur Pŏ tisuntiraydapuran (35e règne) serait, d'après les chroniques du Pāṇḍuraṅga[3], né l'année du chien. Il n'était pas apparenté à la famille de cĭ brĭ (36e règne), qui gouvernait avant lui. Il aurait reçu le pouvoir du roi vietnamien en l'année du rat (1780-81), ainsi que le titre de *prău* qu'il aurait conservé pendant un an, puis il se serait échappé *(klaḥ)* en l'année du buffle (1781-82). Est-ce donc ce prince qui s'enfuit au Cambodge ? Si nous nous référons au manuscrit DHARMA CAM 1(1), p. 20, on lit qu'après avoir été fait *prău* et avoir régné un an, « ce prince suivit le roi ñak » (c'est-à-dire Nguyễn Nhạc, l'un des trois frères Tây Sỏn), engagement dont on trouve confirmation dans les annales vietnamiennes, puisque le *Đại Nam Thực Lục Chính Biên* (Tập II, đệ nhất kỷ 1, p. 118) et le *Đại Nam Nhất Thống Chí* (tỉnh Bình Thuận, p. 41) mentionnent qu'en l'année du tigre (1782-83) lors de l'invasion du Bình Thuận par les Tây Sỏn, Chưởng Cơ Tá (titre viet-

(1) E. Aymonier, *ibid.*, p. 81 et Po Dharma, *op. cit.*, p. 63.

(2) L'année caṃ débutant environ trois mois plus tard que l'année vietnamienne, il est normal que les chroniques du Pāṇḍuraṅga mentionnent encore l'année du buffle, alors que les vietnamiens sont déjà entrés dans l'année du tigre.

(3) Po Dharma, *op. cit.*, pp. 62-63 ; E. Aymonier, « Grammaire... », p. 91.

namien de Pŏ tisuntiraydapuran) se soumit à ces derniers et leur offrit les sceaux royaux. Les chroniques du Pāṇḍuraṅga font état après la fuite de ce prince en 1781-82 d'un interrègne de deux ans allant de l'année du buffle (1781-82) à l'année du lièvre (1783-84) date à laquelle les Tây Sỏn donnèrent le pouvoir à cĭ brĭ. Puis, lorsque celui-ci « termina son règne » en l'année du cheval (1786-87) le roi ñak donna [à nouveau] le pouvoir à Pŏ tisuntiraydapuran, en cette même année. Il devint *căṅ*, gouverna le pays caṃ pendant 8 ans, puis fut amené de force au *ndău nai*[1] en l'année du buffle (1793-94). Mais ces textes ne donnent aucune précision sur le parti (Tây Sỏn ou Nguyễn Ánh) qui déporta ce *Pŏ că*, ni sur ce qui lui advint après sa déportation au Đồng Nai. Par contre, CM 20(2), p. 71, précise que la 8e année du règne de Pŏ tisuntiraydapuran, des troupes venues du Đồng Nai attaquèrent le Bình Thuận, s'emparèrent du pays caṃ et emmenèrent ensuite son *Pŏ că* (Pŏ tisuntiraydapuran) au Đồng Nai où il mourut. Le *Hōang Việt Giáp Tý Niên Biểu* (p. 323) est plus explicite encore puisqu'il mentionne qu'entre l'année du buffle (1793-94) et l'année du tigre (1794-95) Nguyễn Ánh réussit à repousser les troupes Tây Sỏn du Bình Thuận jusqu'au Phú Yên[2], ce qui laisse à penser que l'arrestation de Pŏ tisuntiraydapuran en 1793-94 fut le fait de Nguyển Ánh, ce qui paraît d'autant plus plausible que ce *Pŏ că* avait pactisé avec les Tây Sỏn et combattu à leur côté. Quant au *Đại Nam Thực Lục Chính Biên* (tập II, đệ nhất kỷ 1, p. 118) et au *Đại Nam Nhất Thông Chí* (tỉnh Bình Thuận, p. 41), ils sont bien plus précis puisqu'ils signalent qu'en l'année du buffle (1793-94) Nguyễn Ánh envoya ses troupes s'emparer de Phanri, que Chưởng Cơ Ta (titre vietnamien de Pŏ tisuntiraydapuran) fut défait et prit la fuite avec le Général Tây Sỏn, Hồ Văn Tự, et que Nguyễn Ánh le fit poursuivre, arrêter et condamner à mort. Il semble donc que lorsque Pŏ tisuntiraydapuran quitta le pouvoir, en l'année du buffle (1793-94), ce fut pour être déporté au Đồng Nai, où il aurait été exécuté. Quant à sa « fuite » en l'année du buffle (1781), aucun texte ne dit où elle le mena. Et même si ça avait été au Cambodge, il paraît impossible que ce puisse être de lui que parlent E. Aymonier et les autres auteurs, puisque le « manuscrit du Pô Choeung », CAM 27, p. 71, et CM 39(38), p. 540 sq., font de leur *Pŏ că* un témoin de l'intervention siamoise au Cambodge en 1812, ce que ne peut avoir été Pŏ tisuntiraydapuran, puisque nous avons précédemment vu qu'il fut déporté en 1793-94, puis exécuté.

Le seul gouvernant qui ait encore porté le titre de *Pŏ că* est cĭ brĭ

(1) La déportation de ce prince au Đồng Nai est mentionnée dans les manuscrits caṃ CM 35 (3), CM 42, CAM 51 (3), CAM 103 (2), qui notent, sans autre précision, que « le roi vietnamien » l'arrêta et l'emmena. NS. PAN explique son exil par sa révolte. DHARMA CAM 1 (1) dit qu'il fut emmené par les Tây Sơn et CM 33 dit qu'il fut déporté par les autorités vietnamiennes pour avoir participé à la révolte de tvăn phauv.

ndău nai est la transcription phonétique caṃ de Đồng Nai, que Phan Khoang (*Việt sử xứ đàng trong*, p. 409) fait correspondre à la province de Biên Hòa.

(2) Tạ Chí Đại Trường, *Lịch sử nội chiến ở Việt Nam* (Saigon, 1973, p. 278) et Phạm Văn Sơn, *Việt sử tân biên* (Saigon, 1959, p. 568), ainsi que *Liệt Truyện Chính Biên* (IV, 3 B) cité par Lê Thành Khôi (*op. cit.*, p. 318) confirment ce fait.

(36e règne)[1]. Les chroniques du Pāṇḍuraṅga[2] disent qu'il était le fils de Pŏ tisuntiraydapaghoḥ qui règna sur le pays caṃ jusqu'en l'année du rat (1780-81) qu'il était né l'année du coq, qu'il reçut le pouvoir du roi *ñak* (Nguyễn Nhạc, le Tây Sỏn) en l'année du lièvre (1783-84)[3], qu'il devint *căṅ* et gouverna le pays caṃ pendant 4 ans, enfin qu'il termina « son règne » en l'année du cheval (1786-87)[4]. Comme ni les manuscrits caṃ ni les manuscrits vietnamiens ne disent pourquoi ni comment il « termina son règne », on en ignora la raison jusqu'au déchiffrement, ces derniers temps, de CM 39(38) qui mentionne que le *Pŏ că* connu sous le nom de *Pŏ* (seigneur) brĭ s'enfuit du Vietnam[5]. Comme il est le seul dont la fuite à l'étranger au cours de la guerre opposant les Tây Sỏn à Nguyễn Ánh soit attestée par un texte, il était intéressant de vérifier s'il n'existait pas des éléments pouvant permettre de le désigner comme le fugitif dont parlent E. Aymonier et les autres auteurs mentionnés au début de cet article.

Pendant qu'il gouverna le pays caṃ de 1783-84 à 1786-87, cĭ brĭ semble n'avoir détenu que très peu de pouvoir et s'être souvent trouvé dans des situations difficiles, car son pays fut pendant cette période un champ de bataille[6] où s'affrontèrent non seulement les troupes des Tây Sỏn et celles de Nguyễn Ánh, mais aussi les partisans caṃ de l'un et l'autre camp (CAM 27, pp. 1-29). Or, comme on sait que vers la « fin de son règne », cĭ brĭ abandonna sa capitale avec des membres de sa famille et des troupes pour se rendre dans la forêt, on peut se demander si sa fuite n'eut pas pour origine cette invasion, et si le « manuscrit du Pô Choeung » (p. 194) ne fait pas allusion à lui — qui ne l'oublions pas avait été nommé *Pŏ că* par les Tây Sỏn — lorsqu'il mentionne « Nous avions dû fuir la férocité des vieux Annamites ». La question se pose donc de savoir si le « manuscrit du Pô Choeung » et CAM 27 racontent ou non l'histoire de cĭ brĭ après qu'il eut quitté son trône. Bien qu'aucun de ces

(1) NS. PAN l'appelle seulement *bray*. Quant aux manuscrits caṃ autres que les choniques du Pāṇḍuraṅga, ils l'appellent *cĭ kĭ brĭ*.

(2) E. Aymonier, « Grammaire... », p. 92 et Po Dharma, *op. cit.*, p. 62.

(3) *Lịch Triều Tạp Kỷ* (tập II, Saigon, 1975, p. 269) confirme qu'en l'année du lièvre (1783), le Bình Thuận — c'est-à-dire le pays caṃ — était entièrement entre les mains des Tây Sơn. Rappelons pour mémoire que le 6e mois de cette même année, Nguyễn Ánh s'était enfui dans l'île de Phú Quốc et le 8e mois à Long Xuyên.

Nguyễn Phương dans *Việt Nam thời bành trướng Tây Sơn* (Saigon, 1968, p. 122) et Nguyễn Khắc Viên dans *Études Vietnamiennes* (no 21, p. 129) écrivent sans autres précisions qu'en 1783 Nguyễn Ánh réussit à s'emparer de Gia Định et du Bình Thuận, mais qu'une contre-offensive du roi des Tây Sơn, Nguyễn Huệ, défit son armée.

(4) Les annales ne disent pas comment il « termina son règne » ni pourquoi les Tây Sơn remplacèrent cĭ brĭ par Pŏ tisuntiraydapuran, qui l'avait précédé à la tête du pays caṃ en 1780-1781 (voir *supra*, p. 260).

(5) E. Durand (*BEFEO*, V, p. 383) signale que le *kut* de ce prince se trouve sur le territoire du village de *palĭ sakhel* (province de Bình Thuận), ce qui ne signifie pas qu'il décéda sur place, puisque les morts de mort violente et les morts à l'étranger peuvent aussi se voir symboliquement enterrés dans un *kut* réservé à cet effet. Le même auteur signale aussi (*BEFEO*, VI, p. 288) que ce prince a pour titre posthume « sūlātan yā inrā čaḥyā nơbi aṅap lī çrī iā bulan », ce qui ne signifie pas non plus qu'il mourut sur place, car la tradition caṃ attribue parfois ce genre de titre à des princes morts loin de leur pays, comme ce fut par exemple le cas pour le roi Pŏ ramō (1626-1651).

(6) *Quốc Triều Chánh Biên* (1972), pp. 10-17.

deux textes ne mentionne le nom propre du gouvernant dont ils parlent, il existe une présomption affirmative. En effet, un passage de ces deux manuscrits qui fait état de l'attribution par Nguyễn Ánh du titre de *că* au personnage principal en l'année du chien (CAM 27, p. 57 ; E. Aymonier, 1890, p. 202) se retrouve dans le *Đại Nam Thực Lục Chính Biên* (tập II, đệ nhất kỷ 1, p. 124) qui donne au prince caṃ attributaire, le nom de Nguyễn Văn Chiêu, qui est bien connu comme étant celui sous lequel les annales vietnamiennes désignent cĭ brĭ (voir *infra*).

Si, comme il ne semble pas trop audacieux de le penser, CAM 27 et le « manuscrit du Pô Choeung » racontent l'histoire de cĭ brĭ après qu'il ait eu « terminé son règne », on comprend à leur lecture que ce prince ait songé à fuir son pays. En effet, on lit dans ces textes que dans la forêt où ils s'étaient retirés, le *Pŏ că* et les siens eurent à souffrir de la maladie et de la disette (CAM 27, p. 1, 3, 59, 61 ; E. Aymonier, 1890, pp. 195-196), qu'ils furent attaqués par les troupes de Nguyễn Ánh à la suite de la trahison d'un des dignitaires caṃ de l'escorte (CAM 27, p. 7 ; E. Aymonier, 1890, p. 195), puis pourchassés par celles-ci à la suite de la trahison du propre frère aîné du *Pŏ că* (CAM 27, pp. 42, 43) enfin que ce dernier fut arrêté, à la suite d'une nouvelle trahison de son entourage, semble-t-il, par des partisans des Tây Sỏn (CAM 27, p. 45 sq. ; E. Aymonier, 1890, p. 200) qui le mirent d'abord à la cangue à Bujai[1], puis l'envoyèrent à Phanri où, l'année du chien[2], une attaque des troupes de Nguyễn Ánh lui permit de s'enfuir (CAM 27, pp. 47, 49, 51, 55, 56, 57 ; E. Aymonier, 1890, pp. 200-202). Si on ajoute à toutes ces péripéties qu'en cette même année du chien (1790-91) Nguyễn Ánh aurait accordé à cĭ brĭ après son évasion de chez les Tây Sỏn le titre de *că* (Chưởng Cơ), titre[3] que d'après CAM 27 (p. 57) il aurait refusé étant donné la situation tragique *(tabuṅ)*

(1) Non seulement il subit ce mauvais traitement lors de sa détention, mais il fut aussi menacé d'exécution par Pŏ tisuntiraydapuran. Cf. *Manuscrit du Po Choeung*, p. 200 et CAM 27, p. 45.

(2) Comme les combats entre partisans de Nguyễn Ánh et partisans des Tây Son ainsi que les troubles consécutifs à la guerre cessèrent dans la région de Phanrang-Phanri vers 1793-94 (*Đại Nam Thực Lục Chính Biên*, tập II, đệ nhất kỷ, Hanoi, 1963), car Nguyễn Ánh était devenu maître du pays jusqu'au Phú Yên (Nguyễn Siêu, *Phương Đình Dư Địa Chí*, p. 159 et *Quốc Triều Chánh Biên*, pp. 25-26), cette attaque ne peut avoir eu lieu qu'au cours de l'année du chien précédente donc en l'année 1790-91. Ce millésime nous semble confirmé par le fait que les textes vietnamiens (*Đại Nam Thực Lục Chính Biên*, tập II, đệ nhất kỷ 1, pp. 114, 116, 120, *Quốc Triều Chánh Biên*, pp. 23, 25-26 et Tạ Chí Đại Trường, *Lịch sử nội chiến ở Viet Nam*, p. 255) font état de combats entre troupes de Nguyễn Ánh et des Tây Sơn entre le 4e et le 7e mois de l'année Canh Tuất (Chien, 1790-91).

(3) *Đại Nam Thực Lục Chính Biên* (tập II, đệ nhất kỷ 1, p. 124) et Tạ Chí Đại Trường, *Lịch sử nội chiến ở Viet Nam* (p. 255) mentionnent que sur proposition de Lê Văn Quân, le roi Nguyễn Ánh accorda le 9e mois de l'année Canh Tuất (Chien 1790) à un prince caṃ nommé Nguyễn Văn Chiêu (nom vietnamien de cĭ brĭ, le 36e gouvernant de la chronique du Pāṇḍuraṅga) le titre de Khâm Sai Chưởng Cơ et la charge de gouverner le pays caṃ à cette époque.

Tạ Chí Đại Trường (*ibid.*, p. 255) pense que cette offre n'aurait été faite cette année là que pour opposer Nguyễn Văn Chiêu (le cĭ brĭ de notre chronique) à Chưỡng Cơ Tá (Pŏ tisuntiraydapuran, le 35e gouvernant de la chronique du Pāṇḍuraṅga) qui avait été nommé gouverneur du pays caṃ par les Tây Sơn en 1786-1787 en remplacement de cĭ brĭ, et qui conserva ce poste jusqu'en 1793-94, date où les troupes de Nguyễn Ánh le capturèrent (voir *supra*, p. 260).

du pays caṃ, mais qui d'après le *Đại Nam Thực Lục Chính Biên* (tập II, đệ nhất kỷ 1, p. 124) lui aurait été ensuite retiré parce qu'il aurait commis une faute que ce texte ne précise pas ; on peut comprendre que ce prince ait été « las de toutes ces luttes », qu'il ait songé au départ et décidé de conduire ses fidèles « à la recherche d'un pays » (CAM 27, pp. 67-69 ; E. Aymonier, *op. cit.*, pp. 202-204), en l'année du lièvre.

On en revient donc à la question précédemment posée : A quel millésime correspond cette année du lièvre ? Comme Nguyễn Ánh attribua le titre de *că* à cĭ brĭ en 1790-91, l'émigration de celui-ci fut postérieure à cette date. D'autre part, comme l'invasion siamoise du Cambodge eut lieu en 1812 (voir *supra*), l'arrivée de *Pŏ că* dans ce pays fut nécessairement antérieure à cette date. Or, entre 1790-91 et 1812, il y eut deux années du lièvre, l'une s'étendant sur 1795-6 et l'autre sur 1807-8. Il semblerait étonnant que ce soit l'année 1807-8 qui doive être prise en considération, car le *Pŏ că* et sa suite auraient sans doute pu difficilement continuer à vivre pendant aussi longtemps dans la forêt inhospitalière de cette région. D'autre part, comme cela a été déjà mentionné, il semble que le *Pŏ că* s'exila avant tout pour fuir la guerre. Or, comme la guerre entre les Tây Sơn et Nguyễn Ánh se termina définitivement en 1802, on voit mal pourquoi cĭ brĭ et les siens seraient restés pendant encore cinq ans dans la forêt, avant de se décider à prendre la route du Cambodge. Aucun document caṃ, khmer ou vietnamien ne permet de trancher entre ces deux dates ; seul le raisonnement conduit à opter, mais sans rien pouvoir affirmer, pour l'année 1795-96.

Comme on vient de le voir, il n'est plus possible d'accepter l'affirmation qu'un *Pŏ (că)* caṃ s'exila volontairement au Cambodge en 1822. D'autre part, on connaît maintenant le nom du prince qui émigra au Cambodge avec un groupe de fidèles. Mais si on peut sans trop d'audace penser que CAM 27, CM 39(38) et le *manuscrit du Pô Choeung* racontent l'histoire de ce cĭ brĭ ; on ne peut par contre fixer que de manière hypothétique la date de son départ pour le Cambodge.

BIBLIOGRAPHIES

I. — Sources cam

Archives de rois caṃ. Fonds caṃ de la Société Asiatique.

CAM 27, 97 pp. (Fait état de guerres en pays caṃ et de la fuite de *Pŏ că* au Cambodge).

CAM 29(2), pp. 15-39 (Histoire du Pāṇḍuraṅga, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle).

CAM 31(2), pp. 11-37 (Chronique du Pāṇḍuraṅga).

CAM 51(3), pp. i3-i11 (Chronique du Pāṇḍuraṅga).

CAM 103(2), pp. B1-B22 (Chronique du Pāṇḍuraṅga).

CAM MICROFILM 17(1), 1-27 (Histoire du Pāṇḍuraṅga, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle).

CAM MICROFILM 63(3), 17-53 (Chronique du Pāṇḍuraṅga).

CM 20(2), pp. 70-80 (Histoire du Pāṇḍuraṅga, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle).

CM 29(1), pp. 1-84 (Histoire du Pāṇḍuraṅga sous les règnes de Gia Long et de Minh Mệnh).

CM 30(14), pp. 106-116 (Histoire du Pāṇḍuraṅga sous les règnes de Gia Long et de Minh Mệnh).

CM 33, 80 pp. (Chronique du Pāṇḍuraṅga).

CM 35(3), pp. 34-35 (Chronique du Pāṇḍuraṅga).

CM 39(38), pp. 540-546 (Fait état de la fuite du *Pŏ că* nommé cĭ brĭ, au Cambodge).

CM 42 (Chronique du Pāṇḍuraṅga, Facsimilé autographié d'après un manuscrit caṃ).

DHARMA CAM 1(1), 24 pp. (Chronique du Pāṇḍuraṅga).

DHARMA CAM 2(14), pp. 149-164 (Chronique du Pāṇḍuraṅga).

NS. PAN. Traduction en vietnamien d'une chronique du Pāṇḍuraṅga publiée dans NỘI SAN PANRANG, nº 8 (Mai, 1974), pp. 15-21.

II. — Sources khmères et viêtnamiennes

Chronique royale khmère, version de Vāṃṅ Juon, tome V (inédite).

Bản Triều Bạn Nghịch Liệt Truyện de Kiều Mánh Mậu. Traduction par Trần Khải Vân, BQGGD, Saigon, 1963, 247 pp. + Texte.

Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện (Nhà Tây Sơn). Traduction par Tạ Quang Phát, PQVKDTVHXH, Saigon, 1970, 227 pp. + Texte.

Đại Nam Nhất Thông Chí. Lục Tỉnh Nam Việt (Biên Hòa-Gia Định), tập thượng. Traduction par Nguyễn Tạo, NVH-PQVKDTVH, Saigon, 1973, 114 pp. + Texte.

— Tỉnh Bình Thuận (phụ đạo Phanrang). Traduction par Nguyễn Tạo, BVHGD, Saigon, 1965, 106 pp. + Texte.

Đại Nam Thực Lục Chính Biên, Tập II, đệ nhất kỷ 1, Hanoi, 1963.

— tập VI, đệ nhị kỹ 2, Hanoi, 1963.

Gịa Định Thành Thông Chí de Trịnh Hoài Đức. Tập Trung, quyển III. Traduction par Nguyễn Tạo. PQVKDTVH, Saigon, 1972, 111 pp. + Texte. Traduction française par G. Aubaret (Histoire et description de la basse Cochinchine), Paris, MDCCCLXIII.

Hoàng Lê Nhất Thông Chí. Présentation et traduction annotée par Phan Thanh Thủy (Thèse de IIIe cycle, Paris 1980. Inédite).

Hoàng Việt Giáp Tý Niên Biểu de Nguyễn Bá Trạc. Traduction par Bửu Cầm, Đỗ Văn Anh, Hà Văn Liên, Tạ Quang Phát, Trương Bửu Lâm. BQGGD, Saigon, 1963, 451 pp.

Lịch Triều Tạp Kỷ. Tập II. Traduction par Ngô Cam Bằng. NXBKHXH, Hanoi, 1975, 339 pp.

Phương Đình Dư Dịa Chí de Nguyễn Siêu. Traduction par Ngô Mạnh Nghinh. Saigon, 1960, 283 pp.

Quốc Triều Chánh Biên. Nhóm Nghiên Cứu Sử Địa Viêt Nam, Saigon, 1972, 429 pp.

III. — Ouvrages et articles

Aymonier, E. « Grammaire de la langue chame », in *Excursions et Reconnaissances*, XIV, 31, 1889, Saigon, pp. 5-92.

— « Légendes historiques des chames » in *Excursions et Reconnaissances*, XIV, 32, 1890, pp. 145-206.

Boisselier, J., *La Statuaire du Champa. Recherches sur les cultes et l'iconographie*, Public EFEO, LIV, 1963.

Cœdes, G., *Les peuples de la péninsule indochinoise*. Paris, 1962.

Dorohiem et Dohamide, *Dân Tộc Chàm Lược Sử*. 1re édition, Saigon, 1965.

Durand, E., « Bal Canar » in *BEFEO*, V, 1905, pp. 382-386.

— « La déesse des étudiants » in *BEFEO*, VI, 1906, pp. 279-290.

— « Les archives des derniers rois chams » in *BEFEO*, VII, 1907, pp. 353-355.

Đặng Phương Nghị, *Les institutions publiques du Viet Nam au XVIIIe siècle*. Public. EFEO, LXIV, 1969.

Groupe de Recherches Cam, « Essai de translittération raisonnée du cam » in *BEFEO*, LXIV, 1977, pp. 243-253.

Lafont, P. B., Po Dharma et Nara Vija, *Catalogue des manuscrits caṃ des bibliothèques françaises*. Public. EFEO, LXIV, 1977.

Lafont, P. B., « Pour une réhabilitation des chroniques notées en caṃ moderne » in *BEFEO*, LXVIII, pp. 105-111.

Leclère, A., *Histoire du Cambodge.* Paris, 1916.

Mak Phoeun, *Chroniques royales du Cambodge (de 1594 à 1677).* Public. EFEO (Collection de textes et documents sur l'Indochine, nº XIII), 1981.

Nguyễn Khắc Viên, *Le Vietnam traditionnel. Quelques étapes historiques.* Études vietnamiennes, nº 21, 1964.

Nguyễn Phương, *Việt Nam thời bành trướng Tây Sơn.* Saigon, 1968.

Phạm Văn Sồn, *Việt sử tân biên. Nam bắc phân tranh hay là loạn phong kiến Việt Nam.* Quyển 3, Saigon, 1959.

Phan Văn Dốp, « Khảo tả thôn Tịnh Mỹ vùng chàm Thuận Hải » in *Những Vấn Đề Dân Tộc Học ở Miền Nam Việt Nam*, II, Saigon, 1978, pp. 185-215.

Phan Khoang, *Việt sử xứ đàng trong 1558-1777. Cuộc nam tiến của dân tộc Việt Nam.* Saigon, 1969.

Tạ Chí Đại Trường, *Lịch sử nội chiến ở Việt Nam.* Saigon, 1973.

Trần Trọng Kim, *Việt Nam sử lược.* Quyển 2, 1re édition, Saigon, 1971.

Po Dharma, *Chroniques du Pāṇḍuraṅga.* Thèse de l'EPHE, IVe section, 1979 (inédite).

Wood, W. A. R., *History of Siam.* Bangkok, 1959.

UNE GRANDE COLLECTION : MÉMOIRES CONCERNANT LES CHINOIS (1776-1814)

PAR

J. DEHERGNE

Lorsque parut le premier volume des *Mémoires concernant les Chinois* (ici : MCC), le *Journal des Savants* lui consacra dix pages, dont nous relevons les lignes suivantes :

« Ce Recueil ... est le fruit d'une correspondance qu'on entretient depuis dix ans avec les missionnaires qui sont dans cet empire et avec deux Chinois qui ont demeuré autrefois en France où ils ont appris les sciences d'Europe. Ils retournèrent à la Chine en 1765, avec des Mémoires et des questions sur tous les objets sur lesquels on désiroit d'avoir des éclaircissemens. Ce sont les réponses à ces Mémoires que l'on se propose de publier tous les ans et le volume que nous annonçons est le premier de ce Recueil[1]. »

L'ouvrage fut accueilli avec curiosité par le monde savant et le second volume, rapidement enlevé, eut plusieurs éditions (ce qui complique les références au tome II). De son côté, l'*Esprit des Journaux* d'avril 1777[2] réussit à publier en plus de trente pages l'idée qu'il s'était faite à la lecture de la presse française rendant compte du premier tome des *Mémoires concernant les Chinois*. Nous résumons les passages les plus intéressants de son texte. Il campe d'abord à nos yeux l'essentiel de la formation technique acquise en France par nos deux Chinois avec l'appui du ministre de Louis XVI, Bertin.

Ils reçoivent des leçons de Physique et d'Histoire naturelle de l'académicien Brisson ; de Chymie, de M. Codet ; quelques teintures du dessin et de l'art de graver (au bout de quelques mois, ils furent l'un et l'autre en état de graver à l'eau forte des vues et des paysages chinois).

On leur fait visiter ensuite à Lyon la manufacture d'étoffes de soie, d'or et d'argent ; au Dauphiné, la récolte des soies (c'était l'époque) ; à Saint-Étienne dans le Forez l'essentiel de la fabrication des armes à feu, la trempe et l'emploi de l'acier [et les mines de charbon]. Rentrant à Paris, ils prennent quelques leçons de l'art de l'imprimerie et ils s'exercent avec succès sur une petite imprimerie portative qui faisait partie des présents du Roi.

(1) Numéro de février 1777, p. 75-80 ; et de mars, p. 159-164. On observera que plus tard Deguignes signe ses compte-rendus dans les MCC.

(2) P. 3-36.

Ainsi, depuis 1766, il ne s'est pas écoulé une seule année où ils n'aient fait passer en France des mémoires et des réponses aux questions qu'on leur avait faites [notamment celles de Turgot].

Leur nombre en est aujourd'hui considérable ; il doit en arriver chaque année de nouveaux. « On a cru qu'il était important de les réunir et de ne pas priver plus longtemps la République des Lettres d'une collection si intéressantes[1]. »

Il ne s'agit pas, en effet, des seules questions que se pose dans toute l'Europe, la sinologie naissante, mais de beaucoup d'autres qui intéressent l'histoire, les sciences physiques et naturelles, la médecine, les techniques, la littérature. Tous les grands problèmes qui agitent le siècle des Physiocrates (ce sont les écologistes de cette époque), qui fut aussi celui des encyclopédistes et des découvreurs, s'y retrouvent : l'un des derniers volumes parlera du mesmérisme, de l'électricité, de l'aérostation. Reste à souligner le fait que la collection rassemble des documents au hasard des circonstances et des requêtes des savants d'Europe. Aucune méthode ne préside à leur publication, ce qui rend la collection assez inégale, et encore par trop incomplète. Aucun des grands noms comme ceux de Parrenin, D'Incarville, Benoist, Prémare, n'y figurent, et il a fallu les efforts de Laplace pour faire publier, à la fin de l'Empire, deux importants travaux de Gaubil. On aurait dû publier, ou résumer, beaucoup d'autres travaux remarquables, avec leurs gravures. Telle quelle, la collection n'est qu'une esquisse de ce qui aurait pu être fait. Il a manqué un Du Halde à l'entreprise. L'un des plus féconds auteurs, Cibot, finit par agacer le lecteur par ses interminables digressions, l'éditeur aurait dû s'en rendre compte ; mais dans la France d'alors, il ne se trouvait plus de jésuites : ils avaient été supprimés sous Louis XV.

Plus grave, peut-être. Bien des gens ignorent que les textes publiés dans la collection faisaient originairement partie d'un vaste ensemble envoyé au ministre Bertin et malheureusement dispersé à tous vents. Par exemple, la Bibliothèque Nationale de Paris s'est trouvée contrainte de séparer la documentation rassemblée, au grand dam des utilisateurs : l'enquête dont on lira plus loin les résultats tend à reconstituer cet ensemble et par là rendra assurément service aux chercheurs. On trouvera sans peine les 16 volumes publiés au Département des Imprimés sous la cote indiquée. Encore est-il important d'être à même de les contrôler sur les manuscrits autographes, généralement plus détaillés, qui les appuient ; cela est évident, notamment pour plusieurs lettres dont l'imprimé ne donne que des extraits ou pour les mémoires qui demeurent inséparables des peintures ou des gravures qui les illustrent. Il faudra se rendre alors aux deux Départements des manuscrits de la Bibliothèque : manuscrits européens (textes français, latins, espagnols, portugais, italiens) et manuscrits orientaux, rangés parmi les documents chinois, ou encore au Département des Estampes, documents renfermés pour la plupart sous la cote Oe, dont Henri Cordier a dressé le catalogue (*Journal Asiatique*, septembre-octobre 1909, formant le numéro 19 des « usuels » de cette Salle). De son côté l'Institut de France a pu racheter à la vente Delessert (?) de précieux volumes de lettres reçues et envoyées

(1) P. 5.

par le ministre Bertin, pour servir à la publication des MCC et aussi des recueils de la *Correspondance littéraire* qu'il projetait avec les missionnaires de Chine. D'autres documents font partie de collections particulières passées à l'Institut de France, ou aux Archives des Jésuites de Paris.

Il faut donc obligatoirement être en mesure de réunir ces *disjecta membra* pour leur rendre vie : jusqu'à présent ce travail indispensable qui nécessite de grandes recherches n'avait jamais été tenté ; il va enfin permettre de rendre à la collection des *Mémoires concernant les Chinois* son vrai visage, et comme une autre jeunesse. Ainsi, dans les pages suivantes, nous allons développer, volume par volume, la table des matières, en l'enrichissant de notes qui renvoient aux sources, et de quelques notations critiques : date de l'écrit, auteur véritable. Par ces confrontations indispensables, on pourra rétablir des textes tronqués, comparer avec les écrits d'autres missionnaires qui ont traité le même sujet, éventuellement préparer des éditions critiques.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

AN : Archives Nationales, Paris. Par exemple : Col. (Colonies).

BN : Bibliothèque Nationale, Paris. Par exemple : ms. (manuscrits) :
- Cour. (Maurice COURANT, *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais*, etc., Paris 1912 sq. : le chiffre en caractères gras est celui de la cote actuelle).
- chin. (manuscrits entrés plus récemment au fonds chinois).
- fr: (mss français) — n.a.fr. (nouvelles acquisitions françaises).
- esp. (mss espagnols).
- ital. (mss italiens).
- lat. (mss latins).
- port. (mss portugais) — n.a.lat. (nouvelles acquisitions latines).
- Oe (série du Département des Estampes à la BN ; catalogue dû à Henri CORDIER, *Journal Asiatique*, sept.-oct. 1909, qui est aux « usuels », nº 19).

Bréq. : Bréquigny, fonds spécial des mss occidentaux de la BN.

Brot. : fonds Brotier (mss des Archives des Jésuites de Paris).

BUA : *Bulletin de l'Université l'Aurore*, Shanghai, 3e Série, 1940-1949.

DFLC : *Dictionnaire français de la langue chinoise*, Institut Ricci, Paris; en vente aux grandes librairies spécialisées en langues orientales, à Paris. Le chiffre indique le caractère.

Inst. : Bibliothèque de l'Institut de France, Paris (cote des mss).

LE : *Lettres Édifiantes et curieuses*, la collection dite Mérigot du nom de l'éditeur ; — LEP désigne l'édition Panthéon publiée au XIXe siècle par Aimé MARTIN.

MCC : les *Mémoires concernant les Chinois*. Après l'indication des tomes, les chiffres réunis par un trait d'union indiquent les pages (ou les folios s'il s'agit de l'autographe).

Mus. : Ms. du Museum d'Histoire Naturelle, 57, rue Cuvier, Paris.

Pauthier : PAUTHIER G., *Les livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1840 (p. 8-13, lettre du 1er janv. 1725 de Mailla).

Pf. : PFISTER (Louis), *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai 1932-1934.

RBS : *Revue bibliographique de Sinologie*, Paris.

Répert. : DEHERGNE (Joseph), *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome et Paris, 1973.

Roi : ROI (Jacques), *Traité des Plantes médicinales chinoises*, Encyclopédie Biologique Paul Lechevalier, t. XLVII, Paris, 1955.

Somm. : SOMMERVOGEL (Carlos), *Bibliographie de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles et Paris, 1890 sq.

Streit : STREIT (Robert), O.M.I., *Bibliotheca Missionum*, les tomes V et VII notamment (sur les missions de Chine d'avant 1800), Aachen 1929 et 1931.

V. : VISSIÈRE (Isabelle et Jean-Louis), *Lettres édifiantes et curieuses de Chine*, Paris, 1979.

MCC[1]. *Tome I*, Paris, 1776 (Tables, p. 482-485)

P. I-XV Préface (Problème de l'origine égyptienne des Chinois, p. v-x et 273).

XVI Fautes à corriger.

1-271 [KO, (YANG) et CIBOT]. Essai sur l'antiquité des Chinois. A Mgr Bertin, Ministre et Secrétaire d'État[2].

40-110 Quatre sortes de livres anciens ; 111-174 A quel temps on peut fixer le commencement de l'empire chinois (une ou deux générations au-delà de Yao, 149) ; religion antique 244-271.

[Autographes] Bréq. 4, Notes M 1-78 et Notes N (en 1774) 79-184 ; Bréq. 7 ; Bréq. 22, 114-218 ; Bréq. 106, nº 2 ; Bréq. 114 198-205 (25 août 1770), notices pour les 4 vol. d'anciens documents.

Cf. Prémare, Antiquae traditionis Selecta Vestigia ex Sinarum monumentis eruta (Brot. 121 et copie Brot. 123) ; Cour. 7165 II, 7167 sq. ; Prémare, Recherches sur les temps antérieurs, BN : mss fr. n.a. 4754 1-50, etc.

273 M. NEEDHAM de la Société Royale des Sciences et de celle des Antiquaires de Londres, etc., sur la lettre qui suit :

(1) *Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Mœurs, les Usages, etc. des Chinois, par les Missionnaires de Pékin.* A Paris chez Nyon Libraire, rue Saint-Jean-de-Beauvais, vis-à-vis le Collège. L'ouvrage est appelé ordinairement *Mémoires concernant les Chinois*, comme c'est indiqué sur la page de garde.

(2) Pfister (marqué ici Pf., voir Abréviations ci-dessus) attribue cet Essai à Cibot (p. 893 et 924). De fait, Cibot l'a transcrit de sa main (Bréq. 2). Amiot écrit à Bertin, 28 sept. 1777 : « Je ne suis pas l'auteur de l'Essai de l'antiquité chinoise ». Ko lui-même dans une lettre autographe à Bertin écrit : « Mgr. Ses (= vos) désirs que je ne pouvois ignorer m'ont entraîné dans une nouvelle carrière et malgré toutes mes timidités je me suis hazardé à discuter la question si à la mode de l'origine et de l'antiquité de ma nation » (Bréq. 22, fº 216). Le catalogue du fonds Bréq. à la BN l'appelle Koff, car la signature de Ko est entourée d'un tourbillon où l'on a cru voir « ff. » En fait, les deux chinois Ko et Yang y ont travaillé, aidés par Cibot. 2 136v rapporte : « Ce mémoire est en partie de Ko, en partie de Cibot. Celui-ci a envoyé, depuis, deux manuscrits, le second servant de notes au premier et tous deux [sont] à l'appui du mémoire précédent sur l'antiquité des Chinois » en 1774. Pour le travail en France de nos deux chinois Yo et Yang, nous nous permettons de renvoyer à notre thèse de doctorat en Sorbonne, Paris, 1965. *Les deux Chinois de Bertin: l'enquête industrielle de 1764 et les débuts de la collaboration technique franco-chinoise*, 4 vols. Bien que non imprimée, on peut en trouver des xérographies à la Bibliothèque de la Sorbonne et à la Bibliothèque historique de Paris. La seconde thèse n'étant plus exigée est restée dactylographie : c'était une édition critique du tome I de la *Correspondance littéraire* envisagée par Bertin avec les missionnaires et d'abord Ko et Yang. Cf. Inst. 1515 à 1526 et 5401 à 5409.

275-324 [AMIOT], Lettre sur les caractères chinois [et les sciences] par le Révérend Père xxx, Pèking, 20 oct. 1764[1].
Inst. ms. 1284. Cf. MCC I v-x, 494; MCC VIII 112, 133, qui sont de Cibot ; lettre de Mailla du 1er janv. 1725, qui en explique la genèse, dans Pauthier.

325-400 AMIOT [traducteur et commentateur], Péking, 4 oct. 1772.
Explication du monument gravé sur la pierre en vers chinois, composés par l'Empereur ... conquête du royaume des Éleuths faite par les Tartares Mantchoux ... vers l'an 1757. A Monseigneur Bertin.
Position des principaux lieux 399-400. Inst. 1515 12-13 ; Bréq. 5 66-153. Cf. Inst. 5409, nº 6 ; LE XXXI 212-295 ; Cour. 1205 ; LEP III 519-528 (en 1760) ; la collection gravée des Victoires de K'ien-long (16 grandes planches) : Éleuths et Dzoungars en 1754-1760 ; lettre de Bourgeois en 1787 ; BN : chin. 9199.

401-418 [AMIOT traducteur et commentateur] Monument de la transmigration des Tourgouths des bords de la Caspienne dans l'empire de la Chine [8 nov. 1772].
Autographe. Inst. 1515 16-17 ; AN : Col. C¹7 230-243 Émigration des Tourgouths en 1771 ; BN : Cour. 710 ; 1206 ; LE XXI 212-295.

419-427 AMIOT à Bertin, extrait de lettre du 15 oct. 1773 (sur les Tourgouths).
Inst. 167 et 1515 23-30.

428-431 [AMIOT] Quelques remarques sur un article intitulé *Révolution des Calmoucks Logores en 1757, que M. l'abbé Chappe d'Auteroche ... a inséré dans son Voyage en Sibérie*, p. 190, etc. du tome premier.

432-458 CIBOT [traducteur] Ta-Hio [Da Xue], ou la Grande Science.
Brot. 133 177-195. Ouvrage reçu à Paris 23 déc. 1771, Inst. 1521 142 432-435 Préface et notes [par Ko, Inst. 1522 58v ; 1524 133, de même que pour le Tchong Yong].

459-489 CIBOT (traducteur] Tchong Yong [Zhong Yong] ou Juste Milieu.
Cour. 2600 VIII sq.
Reçu le 23 déc. 1771, Inst. 1521 142. (Dans MCC après 489 la pagination reprend de 474 à 481.)
Le volume contient, en tête, avant la p. 1, le portrait de l'empereur K'ien-long [Qian-long], nom de règne de l'empereur Kao-tsong [Gao Zong] des Ts'ing [King] de 1736 à 1796.
Il se termine par la marque de l'Imprimerie de Stoupe, rue de la Harpe, suivie de huit planches et de l'Inscription d'Isis à Turin, l'origine égyptienne des Chinois étant discutée dans le livre[2].
Nous avons relevé les comptes rendus du MCC, tome I, dans le *Journal Encyclopédique* 1776 VIII 246-258, 435-452 ; le *Journal des Savants* 1777 159 1-4 ; et enfin l'*Esprit des Journaux*, que nous citons plus loin, avec l'abondante revue de la presse qui sert de signature à l'article.

* * *

Pour mieux saisir l'impact de la collection de nos Mémoires sur les problèmes de l'époque, il faut noter qu'une masse importante de documents reçus à Paris ne sera jamais publiée. Quelques-uns d'entre eux seront imprimés à part, ou prendront place dans les *Lettres édifiantes.* Voici, par exemple, ce qu'écrit Bertin, de Versailles, à Ko et Yang,

(1) MCC I x et 484 l'attribue à Amiot, Bréq. 2 137 v dit qu'on a reçu « 32 cahiers de caractères chinois où il paroit qu'on a essayé de développer leur formation ».

(2) Encore au début de notre siècle, le général H. Frey publie *Les Temples égyptiens primitifs identifiés avec les temples actuels chinois*, Paris, 1909.

le 17 décembre 1769. Il remercie Ko « de son mémoire excellent sur le soulagement des pauvres par la conservation des grains et des greniers publics, accompagné de dix dessins qui ne laissent rien à désirer ». Et il remarque : « Les Chinois nous surclassent en cela ; il y a quinze ans qu'on fait des études en France, et elles sont très médiocres ; ' je vous en enverrai en 1770 des exemplaires imprimés » ; il remercie aussi Amiot pour le même sujet[1]. Malgré l'engouement des Physiocrates, l'agriculture en France est dans l'enfance, et Bertin s'émerveille de voir que, chez les Chinois « les terres rendent au moins 15 à 20 pour 1, tandis que le commun des terres en France ne rendent que 4 à 5 pour 1. Ne négligez pas, je vous prie, cet objet important des connaissances chinoises dans un art qui est à tous égards le premier de tous »[1]. Bien qu'il s'agisse de pièces non publiées dans les MCC[2], il est utile de faire connaître ces appréciations peu connues des historiens.

Pour en revenir aux *Mémoires concernant les Chinois* on observera que dès le premier volume (et cela sera repris ensuite dans le reste de la collection), on trouve des essais de réponse aux trois grands problèmes qui passionnent les milieux savants de la fin du siècle des Lumières, lors des premiers balbutiements de la Sinologie européenne, à savoir : l'origine des Chinois (Égypte et Chine) ; la chronologie chinoise (les Jésuites de Chine ont alors fini par reconnaître que, pour cadrer avec la Bible, il faut adopter celle de la Septante et Ko en parle, MCC I 8) ; enfin comment rendre raison des caractères chinois et trouver des théories qui les expliquent (car, au cours des siècles, il n'y eut pas qu'une unique manière de les écrire). Il conviendra, pensons-nous, de jeter un rapide coup d'œil sur ces questions en conclusion de notre étude.

Il nous paraît, pour le moment, beaucoup plus intéressant de résumer le copieux article de l'*Esprit des Journaux* d'avril 1777, p. 3-36[3].

a) Origine prétendue d'une colonie égyptienne passée à la Chine.

En France, M. de Guignes, de l'Académie des Belles Lettres, et M. des Hauterayes, Interprète du Roi, Professeur en Langue orientale *(sic)* au Collège du Roi, discutent contradictoirement sur le sujet.

« Dans leurs premières dépêches après leur retour à la Chine [1765]. (Ko et Yang) parurent approuver le système si connu de M. de Guignes, croyant en trouver la preuve dans la comparaison qu'ils firent des extraits de l'écriture Égyptienne que cet Académicien leur avoit remis, avec certains morceaux d'ancienne écriture chinoise[4]. Mais, revenus sur leurs pas, ils ont, de concert avec les Missionnaires François, rédigé le Mémoire en question [Essai sur l'Antiquité des Chinois, etc.].

« Ces différents articles présentoient bien des difficultés. [Ils] sont discutés ici au flambeau d'une érudition peu commune et d'une saine critique. On en jugera par ce que nous allons rapporter ... » (p. 7).

(1) Inst. 1521, 116-121.

(2) Le *Mémoire sur la conservation et la police des grains à la Chine (1768)* se trouve à B.N. : ms. fr. n. a. 22335 342-382. Il a été publié, avec beaucoup de fautes (Pf. 900) dans le *Traité de la connaissance générale des graihs*, Paris, 1775. GROSIER analyse ce Mémoire dans *De la Chine, ou Description générale de cet empire*, t. VII, Paris, 1820, 256-347. Pf. l'attribue à Cibot.

(3) Paris, chez Valade libraire rue Saint-Jacques ; Pour les pays étrangers à Liège chez Jean-Jacques Tutot Imprimeur.

(4) D'où la planche à la fin de MCC I reproduisant l'inscription d'Isis à Turin, grand argument de M. de Guignes.

b) Chronologie.

« Tout ce qu'on raconte sur les temps qui ont précédé Yao n'est qu'un amas de fables et de traditions obscures » (p. 15) ... On ne peut la faire remonter (la chronologie) d'une manière satisfaisante que jusqu'à l'an 841 avant Jésus-Christ » (p. 31).

Or ces observations vont permettre à Cibot, partisan du figurisme[1], de glisser dans l'*Essai* des opinions hasardeuses et même outrancières.

« Ils (Cibot et les deux Chinois) ne doutent point que la vraie religion n'ait été anciennement connue et professée en Chine. Ils trouvent, dans un sacrifice que l'on fait à la Chine, une profession publique de la foi et de l'espérance du Rédempteur ! de même, dans les King et dans les anciens livres, des passages si singuliers, des proverbes et des manières de parler, si approchantes de celles de l'Écriture sainte, qu'il est naturel d'en conclure que les premiers Chinois avoient fait ou emporté des livres qui contenoient la croyance des premiers ages. Enfin l'Auteur ajoute, mais en craignant de passer pour visionnaire : « Les traces de la Révélation sont si sensibles dans les anciens caractères, les prophéties les plus sublimes si clairement énoncées, et les faits des premiers âges si naïvement racontés que, etc. » [*sic*] ... Mais il n'ose achever, observent les Rédacteurs du *Journal des Savans*. Un sentiment si extraordinaire auroit besoin de preuves, si l'on peut en trouver, ajoutent les Journalistes. On pourroit appercevoir *(sic)* dans l'Histoire chinoise des faits qui paraîtroient avoir rapport à ceux de l'Écriture sainte et des premiers âges, sans qu'on put en conclure une haute antiquité pour les Chinois. L'Auteur a dit plus haut que sous la dynastie des Tcheou, il étoit passé un grand nombre de Juifs à la Chine ; or ces Juifs auroient pu donner aux Chinois ces connoissances »[2] (p. 31).

L'article, s'appuyant sur le *Journal des Savans* ne pouvait manquer de relever plusieurs contradictions (qu'il cite p. 33). La lettre qui concerne les caractères chinois est, dit-il, « du P. Amiot (ou du P. Cibot) ». Nous l'avons restituée à Amiot.

Enfin, il termine p. 36, par ces mots :

« Il n'est point de savant et de curieux qui ne doivent donner une place distinguée dans sa bigliothèque à une collection aussi intéressante et aussi utile. »

Le morceau est suivi, en guise de signature, du nom des revues ci-après, soigneusement dépouillées :

Journal des Savans; Année Littéraire; Affiches et Annonces de Paris; Journal Encyclopédique; Mercure de France; Gazette universelle de Littérature.

(1) Doctrine inventée par Bouvet qui trouve dans les textes de l'antiquité chinoise et dans une explication un peu hermétique de leurs caractères une preuve évidente du christianisme des Chinois primitifs. Ni Amiot, ni Gaubil (qui écriront dans les MCC) n'ont soutenu cette hypothèse, qui fait à l'heure actuelle l'objet de nombreux travaux. Foucquet, Prémaré, Bayard, et un temps Gollet, ont suivi ce système.

(2) Des marchands juifs sont venus en Chine sous les Han, semble-t-il (moins 206 avant J.-C. à 220 de notre ère), la tradition dit « sous le règne de Ming ti (58-74). Il y en a certainement résidant en Chine sous les T'ang (618-907), à Canton. Ceux de Kaifeng ne sont venus que sous les Song (960-1280), probablement avant 1127 quand cette ville devint la capitale de l'empire : leur synagogue fut fondée en 1163. Le Dr Leslie observe : « Toute allusion à d'obscures « tribus perdues » ou à une origine pré-talmudique est absurde ; c'était des Juifs Rabbanites, dont les prières et les cérémonies suivaient les prescriptions talmudiques (J. DEHERGNE et Dr E. D. LESLIE, *Juifs de Chine...*, Rome et Paris, 1980, p. 16-17).

Tome II, Paris, 1777

P. v-viii Avant-propos (tenant lieu de Table). Plusieurs éditions avec paginations divergentes.

1-364 [Amiot], L'Antiquité des Chinois prouvée par les monumens.

Avec 37 planches concernant : système des connoissances chinoises, p. 151 ; le Ciel, l'homme, la Terre, 156, 166, 193 ; écrivains célèbres 194, 202, 210, 220, 232 ; éclipses du soleil 246 à 257 ; géographie 283, 284, 289 ; historiens chinois 292, 308, 330 ; dynasties, généalogies 344, 348, 352, 358 ; culte 182, 185, 187 ; hexagrammes 189 ; lo-chou, ho-tou 191.

(Sources étudiées par Amiot, Cour. 9093).

Bréq. 2 260-273 ancienne histoire des Chinois par Amiot ; Bréq. 4 79-184 ; Bréq. 107 (la couverture dit à tort Cibot : cahier 1, discours signé Amiot, 15 sept. 1775, 1-74 ; figures 37 planches 148-192 ; 3e cahier, Explication des figures, 1775, 75-147. — MCC XIII 74-308 l'*Abrégé chronologique* d'Amiot.

(Parrenin avait traduit l'histoire de la Chine de Sseu Makouang, allant de Fou-hi à Yao, Pékin 12 août 1730, Pf. 513).

Le *Journal Encyclopédique* de mars 1778, II, p. 434, rend compte de ce travail en ces termes : « Amiot montre que les Chinois n'étoient pas une colonie des Égyptiens, mais qu'ils descendoient en ligne droite des petits-fils du patriarche Noé, qui les établissent en corps de nation sous Hoang ti, leur véritable législateur, avoit une époque certaine ... 2 637 ans avant Jésus-Christ ».

L'Avant-propos, fait à Paris, p. v, tente de justifier cette « Dissertation du P.A. » *(sic)*, donc le Père Amiot, lorsqu'il attribue à « Fou-hi, je ne dis pas la croyance d'un Dieu Créateur, on sait que, dans les premiers siècles, c'étoit la Foi du genre humain, mais celle de la Trinité, prononcée par ce Fondateur de la Nation chinoise, comme elle le seroit aujourd'hui par un Théologien ».

365-574 [Ko et Cibot], Remarques sur un écrit de M. Pxxx de Paw intitulé : Recherches sur les Égyptiens et les Chinois, Peking, 27 juillet 1775.

Bréq. 12 le dit d'Amiot et Streit, t. VII, p. 340, le dit aussi. Mais Bertin écrit à Cibot, le 30 sept. 1777 : « ... à quel point l'Europe est malade. Ce n'est pas l'émétique qu'il lui faut... (et il ajoute) « Vos réponses aux Recherches philosophiques sur les Chinois » (sont imprimées dans le deuxième volume des MCC). Vous y trouverez aussi « vos curieuses notices sur le Bambou, cotonier, ver à soie sauvage, etc. » (Inst.1522 129). Or le texte même des Remarques, MCC II 365, parle d'un « Missionnaire européen de nos amis », il s'agit donc d'un écrit de Ko aidé par Cibot, comme le prouve Pf. 924, note 3.

Cf. MCC VI 275-281, les « Observations » d'Amiot ; LE XXI 458 ...

MCC II 483 écrit : « Il y a beaucoup de monde dans les rues de Pé-king, parce qu'il y a plus de deux millions d'habitans. Il en est de même de toutes les villes : les rues y regorgent de monde, parce qu'elles sont très peuplées ». L'éditeur écrit : (MCC II viii : « On a dû laisser à l'Auteur sa couleur et son style... on a même pensé que cette disparate pourroit être un sel dans l'ouvrage, qui, d'ailleurs, n'a pu être fait qu'avec précipitation ». Cette aménité n'est rien à côté du jugement du *Journal historique et littéraire* de Feller, du 15 janv. 1778, p. 244, qui prend feu et flamme, parce qu'on suppose, dit-il 3 ou 4 millions d'habitants à Pékin et Nankin, alors qu'ils en ont à peine 30 ou 40 mille ! « les heureux Chinois qui ont le moïen d'avoir des dénombrements légaux si exacts qu'il n'y a pas une unité de plus ou de moins, tandis que les François, les Allemands, les Anglois, ces peuples si industrieux, si cultivés, habitant un païs respectivement petit n'ont pu encore déterminer leur population à quelques millions près ».

575-597 CIBOT, Sur les vers à soie sauvages. Oe 83, 88 à 90 ; Cour. 5394 ; 5396 ; (et chin. 1837 ?). Il a utilisé le mémoire de d'Incarville (p. 586) (cf. la notice de Dentrecolles sur les vers à soie, dans Du Halde II 250 ; BN : mss fr. 19537 224 sq.). Il a envoyé aussi son Mémoire sur les mûriers et vers à soie MCC XI 294.

598-601 CIBOT, Notice du Frêne de Chine. BN : mss fr. n.a. 11167 68-69.

602-622 CIBOT, Sur les cotonniers : le cotonnier arbre et le cotonnier herbacé. Oe 85, 87, 96 à Oe 99.

623-642 CIBOT, Sur le bambou[1]. Culture et utilité du Bambou, cf. Int. 1522 129v, la notice de Collas est à MCC XI 352 ; le papier de bambou, Oe 110 à 113.

643-650 CIBOT (traducteur), Le Jardin de Sée-Ma Kouang, poème.

*
* *

L'abbé Charles Batteux (1713-1780) et, après sa mort, Louis-Georges Oudard Feudrix de Bréquigny (1714-1794), tous deux académiciens (Académie des Inscriptions, 1754 et 1759), puis Académie Française (1761 et 1777), furent chargés par le ministre Bertin de la publication des *Mémoires*, puisque les Jésuites n'existaient plus comme tels en France. La question, pourtant, devrait être examinée de plus près, car j'ai souvenir que d'autres ont proposé au ministre des textes revus et corrigés par eux. L'on ne peut ignorer que le tome VII des MCC, sorti des presses en 1780, fut édité par l'orientaliste Joseph Deguignes (1721-1800), le fameux auteur du *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne* (1760) très intéressé par l'entreprise, et dont on relève la signature dans plusieurs journaux de l'époque à propos des sujets traités par nos missionnaires. La cadence rapide dans laquelle se poursuit cette grande collection des *Mémoires*, dont quinze gros volumes seront publiés de 1776 à 1791 (dont 3 en 1780) ne permettra guère aux auteurs de compte rendus, de faire, année par année, la recension des volumes parus. On conserve, à la Bibliothèque de l'Institut de France et aussi au fonds Bréquigny de la Bibliothèque Nationale, Paris, les directives de Bertin et la trace de la « cuisine » des textes préparés pour l'impression.

Un exemple suffira. Pour les manuscrits reçus de Chine en 1777 (Bréq. 2 136), le secrétaire de Bertin écrit en marge : « La grande partie des manuscrits qui précèdent [et qui, composés par Cibot, seront publiés dans MCC III] se réduit à peu de chose, lorsqu'on en retranche les excursions [*sic*, pour « excursus »] familiers à l'Affligé tranquille [nom de plume de Cibot], auteur de presque toutes les notices... Peut-être seroit-il à propos que l'affligé tranquille se bornât à la description d'un plus petit nombre d'objets et qu'il entrât, pour chacun d'eux, dans de plus grands détails ».

Même son de cloche (probablement du même écrivain ?) dans le *Journal Encyclopédique ou Universel* de décembre 1776, VIII, p. 450 : « Quant au style, on sera peut-être étonné que les missionnaires français, malgré les devoirs de leur état, ou du moins l'éditeur, ne l'aient pas un peu mieux soigné. Outre des incorrections et des néologismes [remarque intéressante, qui, malheureusement, n'est suivie d'aucun exemple, ce qui est très regrettable] assez fréquents, on y remarque

(1) Sur la découverte du Bambou en France au 18e siècle,voir ce qu'en sait l'Encyclopédie, et surtout l'ouvrage de Mme de Thomaz sur Dentrecolles, publié aux Belles-Lettres, Paris, 1982, p. 136-154.

quantité de métaphores peu heureuses et surtout une prolixité fatigante. Si l'on eut fait disparoitre ainsi que des digressions absolument inutiles... l'ouvrage auroit été plus court, d'une lecture plus agréable, en un mot beaucoup meilleur. On ne peut, d'ailleurs, s'empêcher d'y reconnoître le double mérite que nous avons annoncé dans notre premier extrait, l'érudition et le jugement ».

Par contre, Bertin écrit de Versailles, le 23 déc. 1771 à Ko et Yang à propos d'Amiot : « son travail est toujours méthodique, clair et satisfaisant ».

Tome III, 1778 (aucune Table, ni des sujets, ni des 52 Portraits)

P. III-IV Avant-propos.

1-386 AMIOT, Portrait des Chinois célèbres (1771). 52 notices. A suivre : MCC V 69-466, VIII 1-111, X 1-131. Courant 979-984 et 1236-1239 avec notes d'Amiot. BN : mss fr. n.a. 4421-4431 (en 1771) ; Oe 8 ? Lettres d'Amiot à Bertin, 5 oct. 1771 à sept. 1773, envoi des portraits Inst. 167 et 1515, nos 7, 18, 32. STREIT VII, p. 342.

387-411 AMIOT, Lettre sur la réduction des Miao-tsée en 1775, Péking 12 sept. 1776. Inst. 1715, 72-93 ; 1517, nos 63-86, sa lettre du 10 oct. 1789.

412-422 BOURGEOIS, Autre Relation de la Conquête du Pays des Miaotsée.

423-436 CIBOT, Serres chinoises. Reçu en 1777. Inst. 1522 131 et ms. 5409 autographe. Oe 30 ; Courant 5542.

437-498 CIBOT, Notices de quelques plantes et arbrisseaux de la Chine.

Nénuphar 437 ; yu-lan 446 [magnolia] Roi 140, 141, 359 ; DFLC 5923, 441) ; mo-li-hoa [jasmin] (Roi 257, 258, 404 ; DFLC 3544) ; châtaigne d'eau 449 ; lien-kiên, ou ki-teou, 451 (plante aquatique DFLC 442) ; kiu-hoa ou matricaire de Chine 455 (Roi 310, chrysanthème) ; mou-tan ou Pivoine de Chine (Roi 134) ; yé-chang-hoa 478 (tubéreuse, pergulaire DFLC 5692 ; yé lai siang ; Roi 408) ; pé-gi-hong 480 (arbrisseau à fleurs) ; jujubier 482 (Roi 217, DFLC 5104) ; chêne 484 ; châtaignier 490 ; oranges-coings 495 ; tsieou-hai-tang [bégonia] 443 (DFLC 1040).

Bréq. 123 228-232. Plantes, fleurs et arbres de la Chine (« voyez les peintures » Bréq. 126 116-131, catalogue 117-122). Bréq. 125 150-152 ; sur le chêne, BN : ms. fr. n.a. 11167 70-72 ; cf. Brot. 128 62-65, graines de Chine ; Oe 136-145, 150-151.

Pour le détail des envois, disons une fois pour toutes qu'il faut se reporter au Catalogue des objets envoyés de Chine par les missionnaires de 1765 à 1786, BU A 1948, p. 119-206 et Bréq. *passim*.

499-504 CIBOT, Requête à l'empereur (22 avril 1767) pour la cérémonie du labourage, Péking 3 nov. 1767. Cf. Oe 73, 89.

Bréq. 125 114-125 ? Inst. 1524 132. Le 28 oct. 1768 Yang envoie la représentation du labourage, Bréq. 114 223.

N.B. — Ainsi il se confirme que, dès les premiers tomes de la collection, Amiot et Cibot se disputent la part du lion dans la place qui leur est faite. Pourtant un grand nombre de leurs travaux sont restés manuscrits.

Tome IV, 1779 (sans autre Table que l'Avertissement, p. III-V)

1-298 CIBOT, Doctrine ancienne et nouvelle des Chinois sur la piété filiale [d'après plusieurs ouvrages : Li Ki, Hiao-king, Cheu-king, etc. ; envoi de 1773]. Bréq. 22 219-301 ; BN : ms. fr. n.a. 11167 1-40 et fr. n.a. 1981 91-102. Cf. AMIOT, Doctrine des Chinois sur la piété filiale, Bréq. 11.

299-391 CIBOT, Mémoire sur l'intérêt de l'argent en Chine [envoi du 11 oct. 1777 ; Inst. 1519 57, il a envoyé Oiseaux chinois, « probablement perdu » ; et, le 10 nov. 1777, l'Agriculture chinoise, Inst. 1519 59-61, 64] Bréq. 22 219-301 ; BN : ms. fr. n.a. 11167 1-60.

392-420 Cibot, De la petite vérole [reçu en déc. 1772, et Bertin écrit le 13 déc. 1772 : « J'y ai lu avec beaucoup d'étonnement que l'*inoculation* étoit déjà connue à la Chine dès le xe siècle, mais qu'elle n'y a duré qu'environ cinquante ans », Inst. 1521 158-159]. AN : Col. C17 201-224 ; Oe 168 ; cf. Dentrecolles, le XXI 6-41 : inoculation, V, 330-341.

421-440 Cibot, Notice du livre chinois Si-yuen (1771). Examen des cadavres par la justice criminelle ; les 5 planches avec 20 figures sont placées entre les p. 452 et 453. Reçu déc. 1772.
BN : ms. fr. n.a. 11167 106-118.

441-451 Cibot, Notice du Cong-fou (DFLC 2875, 1612), des Bonzes Tao-sée. Pour opérer des guérisons ; 5 planches, p. 451/452.
Oe 59.

452-483 Cibot, Observations de Physique et d'Histoire naturelle de l'empereur K'ang Hi (Kang Xi)[1].
Envoyé 12 juillet 1771 : tremblement de terre ; vernis ; Oe 121 ; boussole ; eaux thermales ; cochenille ; melons de Hami, etc.
BN : ms. fr. n.a. 22170 242-261 (reçu déc. 1772, Inst. 1521 157).

484-492 Cibot, Quelques compositions et recettes pratiquées chez les Chinois, ou consignées dans leurs livres, et que l'auteur a crues *(sic)* utiles ou inconnues en Europe.
Reçu en 1777, Inst. 1522 131).

493-499 Cibot, Notice sur le Che Hiang. Cerf qui donne le musc ; une planche p. 493.
BN : ms. fr. n.a. 11167 98-103.

500-502 Cibot, Notice du Mo-kou-sin [champignon] et du lin-tche (agaric][2].
BN : ms. fr. n.a. 11167 104 ; Brot. 128 67-68.

503-510 Cibot, Notice du Pe-tsai [chou chinois qui, ramené par Poivre, sera acclimaté en France en 1778, Inst. 1522 180 ; une bouteille de graines sera aussi reçue de Chine en bon état en 1779 Inst. 1523 58 ; 1524 160].

Tome V, 1780 (sans Table)

1-68 [de Mxxx et non des missionnaires]. Idée générale de la Chine et de ses relations avec l'Europe sur le nom de Chine.
Il parle de la Religion, p. 53.

69-466 Amiot, Suite des Vies ou Portraits des célèbres Chinois [jusqu'à la fin des T'ang en 975 ; Planche I, p. 125 ; II, p. 255].
Oe 5, 5a, 6, 8.

467-480. Cibot, Notices sur différents objets. I, Vin, eau-de-vie et vinaigre de Chine. Planche III, p. 474.
BN : ms. fr. n.a. 11167 78-87 ! cf. Inst. 1523; et ms. 5409; BUA 1947 275-289.

481-485 II, Raisins secs de Hami.
Bréq. 125 114 125 ; BN : ms. fr. n.a. 11167 78-87.

486-491 III, Notices du Royaume de Hami.

492-494 III *(sic)*, Remèdes.
Pao-hing-che et *Kou-tsiou* [2 remèdes venus des Indes]. Le *Journal Encyclopédique* d'avril 1780, t. III 247, dit du premier « très recherché pour la petite vérole, la rougeole, la fièvre pourprée, etc. C'est la pierre de Gaspard Antonio dont le jésuite donne la vraie formule ».

(1) Tch'en Cheou Yi dit que le texte est incomplet, ne suit pas l'ordre de l'écrit chinois et ajoute des passages dont on ignore l'origine, RBS année 1958.

(2) Sa notice sur la culture des champignons précédés d'une lettre du 10 sept. 1775 fut envoyée à l'Académie de Saint Pétersbourg ; de même son mémoire sur les agarics, 10 oct. 1773, Grosier, J. B., *De la Chine...*, Paris, 1818-1820, t. III, p. 244.

Le second, K'ou tchou *(Ku-zhu)* est une espèce de Phyllostachys ou Bambou, dont les pousses comestibles ont une saveur amère *(k'ou)*. DFLC 2735 ; Roi, p. 322, *Tchou*).

Bréq. 5 259-261 (?), 306-308 (?).

Cf. Bréq. 123 247-252 drogues médicinales ; Dentrecolles, Réflexions sur le thé et sur les pastilles de Chine.

BN : ms. fr. 17240 165-170.

495-504 IV *(sic)*, Teinture chinoise. Avec échantillons de fils de soie.

Bréq. 5 270-281 ; cf. lettre de Yang, Canton, 29 déc. 1767. Inst. 1525 93 ; Bréq. 114 221.

505-513 VI, Abricotier sauvage (reçu en 1779).

Inst. 1523 56 ; BN : ms. fr. n.a. 11167 88-97.

514-518 VII, Armoise.

Tome VI, 1780 (n'a d'autre Table que l'Avertissement d'une page)[1]

2-254 Amiot, De la Musique des Chinois, tant anciens que modernes (1776, p. 175) édité par l'abbé Roussier : « il l'a accompagné de notes et de dissertations savantes... et y a ajouté une table raisonnée... en un mot ouvrage fondamental ».

30 planches, p. 240 sq. ; Tables, p. 241-254 ; le culte des ancêtres et le culte du Ciel, tel qu'Amiot, non sans émotion, l'a vu pratiquer par K'ien-long, p. 176-185 (Bréq. 13 81-86 ajoute les caractères chinois).

Cf. Lettre à Bertin, 15 sept. 1776.

Bréq. 13 81-86 et 14, trois cahiers de 1779, Divertissements chinois ou concert de musique.

Sur les danses, Bréq. 2 223 et 251-259 ; Bréq. 121 et 122, autographes ; BN : ms. fr. 9089 avec les planches 106-355, second cahier ; Oe 125, 126, 133.

Lettre d'Amiot à Roussier, 20 juin 1781, Pf., p. 856. Fonds chin. BN : 3121-3125, 3211 X-XIV ; 3139 LXXII. Inst. 1516 235-257, 247 1er sept. 1779, sur la musique d'église et 1525 97.

Cet important Mémoire, Paris 1779, a été republié à Genève en 1973.

255-274 Cibot, Essai sur les pierres sonores de Chine.

Reçu en 1774 (Inst. 1522 54), édité et annoté par l'abbé Roussier ; planches 31 et 32, p. 274.

Il y est question des pierres de Yu, voir MCC XIII 388.

Bréq. 125 15 19 et 23-24.

275-345 Amiot, Observations sur le livre de M. Pxx, intitulé : Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois. Extrait d'une lettre de M. Amiot à Mxxx, du 28 sept. 1777. Il s'agit du livre de M. de Paw écrit « avec beaucoup de légèreté ». Amiot le réfute sur ce qui concerne la population, les revenus, la polygamie, l'astronomie, l'infanticide, le climat du Pétchily (région de Pékin).

Bréq. 2 136v attribue à Cibot cette critique, cf. MCC II 365 ; mais la lettre ci-dessus est d'Amiot !

Bréq. 12; Inst. 1515 113-166.

346-373 Amiot, Mort et funérailles de l'Impératrice Mère (1777).
Inst. 1515 174 190; Courant 2322. Cf. sur son 80e anniversaire (1771) Oe 11.

374-380 Bourgeois, Dénombrement des habitants de la Chine (par provinces, Pékin, 31 juillet 1778 ; cf. lettre du 15 nov. 1777. — Bréq. 5 310, pièces originales tirées du Tribunal des Fermes[2].

(1) Le tome VI des MCC aux armes de Marie Antoinette se conserve à B.N. : Rés. V 1508.

(2) Bertin lui répond, 28 janv. 1779 : « Je vous remercie beaucoup de la pièce originale que vous m'adressez sur la population de la Chine, je la tiens pour un vrai présent » (Inst.

Tome VII, 1780 (édité par M. de Guignes p. III)
Copieuse Table des matières, p. VIII-X, reprise méthodiquement 388-396)

P. III-VII Avis de l'éditeur.

3-12 Art militaires des Chinois. Discours du Traducteur.
Tout l'ouvrage est d'AMIOT. Là encore c'est une réimpression d'un ouvrage publié à Paris, et presque épuisé. Amiot, Art militaire des Chinois ou Recueil d'anciens traités sur la guerre, 1772. L'éditeur a utilisé, pour l'édition de 1780, l'État actuel de l'art et de la Science militaire à la Chine par le Colonel de Saint-Leu-de-Saint-Maurice et le Marquis de Puységur (*Journal Encyclopédique*, juin 1782, tome IV, p. 399). Bertin écrira que « de tous les objets que j'ai reçus, aucun ne me fait plus de plaisir que l'art militaire des Chinois » (d'Amiot), Inst. 1521 116 121.
Les traités d'Amiot furent envoyés de Chine en 1766 (Bréq. 2 130-138 ; Inst. 1515 2-3). Cf. Supplément, MCC VIII 327-375).
Bréq. 6 222-224 ; ms. fr. n.a. 22170 141-146.

13-44 Les dix préceptes adressés aux gens de guerre par Yong Tcheng, 3e empereur de la dynastie régnante.

45-160 Les treize articles sur l'Art militaire, ouvrage composé par *Sun-Tse*, général d'armée dans le royaume de *Ou*, et mis en Tartare-Mantchou..., 1710. Préface 45 ; Texte 57.
Bréq. 6 225-308.

161-224 Les six articles sur l'Art militaire. Ouvrage composé en chinois sur les Mémoires d'*Ou-Tse* ... et mis en Tartare-Mantchou ... 1710. Préface 163 ; Texte 170.
Bréq. 6 308 v-339.

225-302 Les cinq articles du *Se-ma*-fa, ou Principes de Se ma sur l'Art militaire ... mis en Tartare chinois ... 1710. Préface 227 ; Texte 230.
Bréq. 6 6-51 ; cf. Amiot, lettre à Bertin 11 sept. 1768, envoi des 5 articles de Sce-man-fa *(sic)*, Inst. 167.

303-316 Extrait du livre intitulé *Lou-tao* sur l'art militaire. Préface 305 ; Texte 307.

317-359 Instruction sur l'exercice militaire. Préface 319 ; Exercice de ceux qui n'ont pour armes que le sabre et le bouclier 322 avec 28 planches.
Oe 61, cf. MCC VIII 327 ; Bréq. 6 340-359, 52-57.

360-387 Des armes, des Habillements et des Instruments qui sont à l'usage des gens de guerre, Planches 29 à 33.
Bréq. 6 350 v-375, explication de 37 planches ; Oe 45 à 54, 126.

Tome VIII, 1782 (Table, p. VII-VIII)

P. III-VI Avertissement.

1-111 AMIOT, Suite des Vies ou Portraits des célèbres Chinois (dynastie des Soung [Song]. Song du Nord, capitale Kaifeng, 960-1127 ; Song du Sud, capitale Hangchow, 1127-1279).
Oe 5, 5a, 6 ?

114-132 CIBOT, Essai sur le passage de l'Écriture hiéroglyphique à l'Écriture alphabétique, ou sur la manière dont la première a pu conduire à la

1523 15). Le mémoire d'Amiot sur la musique et le dénombrement de Bourgeois provoquent le persiflage indécent du *Journal historique et littéraire* de l'abbé Feller, 1er avril 1780, qui, à propos de dénombrement, semble connaître Pékin comme sa poche : « Laquelle ville ne contient pas 50 mille âmes, comme je l'ai démontré physiquement, topographiquement et géométriquement » (p. 253).

seconde (Péking, 15 oct. 1770). Bréq. 113 186-216 avec planches 188-210. Cf. [Amiot], Lettre de Pékin sur le génie de la langue chinoise et la nature de leur écriture symbolique comparée à celle des anciens Égyptiens, Bruxelles, 1773 ; ou encore BN : ms. fr. n.a. 11217 211-247, Essay de Dictionnaire Jeroglyphique (par un figuriste, Gollet ?) et Observ. 150, 5, 32 ou 150, 5, 37 ; de Mailla, lettre du 1er janv. 1725 (la genèse des caractères) dans Pauthier, 8-13.

133-266 Cibot, Essai sur la langue et les caractères des Chinois (I). Texte 133-185 ; Notes 185-266).
Bréq. 113 38-185 et 114 206. Cf. MCC I 275-324 ; IX 282-430.

267-270 Cibot, Notice sur les objets de commerce à importer en Chine (envoyé en 1774).
Bréq. 113 23-24.

271-274 Cibot, Notice du sang de Cerf, employé comme remède.
Bréq. 113 3-8 (et 21, qui le date du 20 avril 1781).

275-277 Cibot, Notice sur la Poterie de Chine.
Bréq. 113 13-16, 22 ; Oe 40. Cf. du même, Pots à fleurs, Vases à fleurs, Bréq. 125 26-33 et 34-41.

278-282 Cibot, Du Kong-Pou, ou du Tribunal des ouvrages publics.
Bréq. 113 9-12.

283-288 Bourgeois (extraits) Honneurs rendus par l'Empereur de Chine aux Européens, lettre du 20 août 1777.

289-290 Bourgeois, Extrait d'une lettre d'un missionnaire, écrite de Pékin le 16 nov. 1778, sur le retour de l'Empereur Kien-long qu'on avait cru mort.
Bréq. 113 29-30.

291-300 Bourgeois, Lettre d'un missionnaire à M. l'abbé G. contenant une relation de son voyage de Canton à Péking, Péking 15 sept. 1768 (destinataire : l'abbé Gallois).
Brot. 113 6-19 ; BN : carte NN 170-2, nº 7, non datée ; Bréq. 113 31-36 ; Brot. 136 raconte son voyage de Port-Louis, 15 mars 1767 ; à Canton, 13 août 1767, rapidité exceptionnelle.

301-326 Cibot, Essai sur les jardins de plaisance des Chinois.
Bréq. 113 217-241 ; Brot. 130 162-175 ; BN : Estampes Hd 89 et 89a ; Oe 26 et 44. Cf. Lettre de Benoist, 16 nov. 1767, LE XXIII 534-538, qui décrit le Yuan-ming-yuang de l'Empereur sur lequel voir Bréq. 123 243-246 et 253-254 ; Oe 18, 44 et Estampes B 9.
Cibot envoie son essai à l'Académie de Saint-Petersbourg en 1774 (Inst. 1524 176).

327-375 Amiot, Supplément à l'Art militaire des Chinois [contre de Paw], 1er sept. 1778, avec 30 planches.
Bréq. 6 60-77 et 140 avec planches 79-219 ; Bréq. 114 243, explication de ces planches.

Tome IX, 1783 (Table générale du volume, p. xxi-xxxiv)

P. v-xi Avertissement.

xii-xx Observations de M. Law de Lauriston sur l'ouvrage intitulé : Voyage de M. Sonnerat aux Indes orientales et à la Chine.

xxi-xxxiv Table générale des Lettres, Pièces et Notes contenues dans ce volume.

1-64 Amiot, Extraits de [cinq] lettres écrites par M. Amiot, missionnaire en Chine, en 1780, de Pékin.

1-5 26 juillet 1780 sur l'aiguille aimantée sur la vie de Confucius, sur les *Lieou-y* (six arts ; cf. p. 308, 371, etc.).

6-24 13 août 1780 sur la fête des *ouen-cheou* (wan shou DFLC 5462), de l'Empereur (et sur le pan-tchen lama). Inst. 1516 236-244 : Oe 10, cf. Oe 11.

25-44 10 sept. 1780 sur Akoui et sur Ly-che-yao, gouverneur de Canton, Inst. 1516 253-260 et 276.

45-59 26 sept. 1780, Éloge historique de Yu-ming-tchoung. Inst. 1516 245-252 ; Bréq. 114 171-177.

60-64 4 nov. 1780 livre ordonné par l'empereur en l'honneur des guerriers. Inst. 1516 261-264.

65-281 Kang Xi (K'ang Hi), Écrit par moi, Empereur, Préface ou introduction aux instructions sublimes et familières de Cheng-tzu-quo-gen-hoang-ti, en français par la Comtesse de Mxxx [Made de Mellek] et en italien par *Poirot*. Il s'agit de K'ang Hi (Kang Xi).
Bréq. 113 242-363 indique le nom de la comtesse ; il n'a pas de traduction française ; Inst. 1518 134-140.

282-430 Cibot, Essai sur la langue et les caractères des Chinois, article second [II] [avec 75 notes, dont détail, p. xxi-xxxiv, sur les *koua*, l'origine de l'écriture, les religions, la poésie, les études, etc.].
Bréq. 113 38-185 ; 114 206-216 ; et 125 206-216, fragments. Inst. 1519 74, lettre de Cibot 26 oct. 1778 : « L'Essai sur les caractères chinois n'est pas de Ko, mais de moi ». Brot. 129 105-129. Pour la première partie I,voir MCC VIII 133-266.

431-439 Bourgeois, Extrait d'une lettre sur l'étendue de la ville de Nanquin [telle qu'il l'a vue du cinquième étage de la Tour de Porcelaine, *Journal Encyclopédique*, 1872, juin tome IV, p. 406] et la population de la Chine, Péking, du premier nov. 1777.
Inst. 1519 117-125, avec, *in fine*, la date du 16 novembre. Cf. MCC VI 374-380.

440 Allerstain [Hallerstein], Dénombrement des Habitans de la Chine dans les diverses provinces, traduit du chinois par feu M. Allerstain, Président du Tribunal des Mathématiques [198 millions d'habitants]. Bourgeois l'envoie avec sa lettre du 15-16 nov. 1777.

441-453 Amiot, Extrait d'une lettre contenant : 1° Les services rendus par Akoui ; 2° une lettre de l'Empereur au Talaï-lama, Péking, 17 août 1781.
Inst. 1516 253-266 et 271-280 ; Bréq. 114 178-179, portrait par Panzi.

454-471 Cibot, Description de l'inondation de la ville de Yen-tcheou-fou [Yanzhou, Shandong] et de son territoire en 1742 avec 12 planches [au lieu de 16] 458-471.

Tome X, 1784 (Table, p. xii ; Table générale 179-510)

P. v-xi Avertissement.

1-131 Amiot, Suite des Vies ou Portraits des Chinois célèbres. Voir t. III, V et VIII Oe 5a, Oe 8 ? (ici, on ne cite que quatre vies, dont celle de Séema-kouang 1-70).

132-143 Amiot, Extrait d'une lettre de Péking. 20 oct. 1782 :
1° sur la sévérité avec laquelle l'Empereur réprime les vexations des mandarins ;
2° sur la subversion de l'isle de Formose 11 (ou 22 ?) mai 1782[1] (cf. Pfister 856, 858, 25 janv. 1787, MCC XIV 523) ;

(1) Cette lettre fit grand bruit dans les journaux : la « subversion de Formose », l'île submergée le 22 mai 1782 avec toute la population d'environ 800.000 âmes, et il ne s'en seroit sauvé que peu de personnes », on ne parle que de cela. Un voyageur le nie. Amiot y reviendra. Voir aussi les *Mémoires secrets de Bachaumont*, t. XXIII, 12 et 18 août 1783, et le Journal de Paris 30 déc. 1786, n° 364.

3° sur la variation de l'aiguille aimantée et la marche du mercure dans le baromètre 142-143.

144-178 CIBOT, Pensées, Maximes et Proverbes extraits et traduits de divers livres chinois [1778 ; reçu en 1779, Inst. 1523 56].
Inst. 1526 175. Cf. Hervieu, Recueil de maximes, de réflexions et d'exemples (du Halde III 225) et BN : ms. fr. 27234 63-64.

179-510 TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES contenues dans les dix précédents volumes des Mémoires concernant les Chinois (par exemple : Amiot 182-189 ; Caractères 203-207 ; Confucius 228-229 ; Cibot 222-225 ; Dénombrement 233 ; Gouvernement 254-256 ; Kang hi 275-276 ; Kien-long 278-280 ; Langue 286-287 ; Livres et monuments anciens 299-302 ; Mandarins 310-312 ; de Paw 340-342 ; Philosophie et Morale 348-349 ; Piété filiale 351-353 ; Religion 372-379 ; Tien (Ciel) 453 ; Vers à soie 479-480 ; Oe 83, 88-90, 100-103 ; Usages, Mœurs et coutumes 485-490 ; Y-king 499-500...

Tome XI, 1786 (Table xxiii-xxiv)

P. v-xi Avertissement.

xi-xii Extrait d'une lettre de Mme du Boccage écrite de Paris le 5 juin 1785.
Bréq. 1 307 ; cf. MCC XI xvii et XIII 5.

xiii-xxii Le jardin du sage Ssé-ma-Kouang imité du chinois ; le laboureur, King-ting-tsi-tching xvii ; Le solitaire xx ; Fable de l'Hirondelle du Chinois See-ma-kouang xxiii.
Traduction en vers de Mme du Boccage.

1-34 [COLLAS], Chroniques météorologiques et astronomiques de Kiang-ning-fou (Nan-king) [de 190 av. J.-C. à 1667] 1-22 et de Kai-fong-fou [de 180 av. J.-C. à 1695] 22-34.
BN : ms. fr. n.a. 22170 195-231 et Bréq. 9. Cf. MCC XI 274 sq. et 278 sq. ; Pfister 955.

35-72 [CIBOT, et non COLLAS] Des bêtes à laine en Chine. Pfister l'attribue à tort à Collas, 955.
Bréq. 1 249-300. Cf. Journal économique, mai 1759, 201, 256 et déc. 1762 533.

73-77 [COLLAS ?] Préparation du Petit indigo [*siao-lan*, sorte de persicaire] (envoyé en 1779, Inst. 1525 96 v).
Bréq. 1 204-212, de l'écriture de CIBOT : il en est l'auteur. Cf. BN : ms. fr. n.a. 5371 « sur le bleu et le vert » ; Oe 87.

78-182 [CIBOT], Mémoire sur l'usage de la viande en Chine, Pékin, 15 sept. 1779. Comme pour les deux précédents, Pfister 955 l'attribue à tort à Collas : l'écriture est de Cibot, Bréq. 108 avec lettre à Bertin signée Pierre-Martial [Cibot]. Cf. Bréq. 5 226-238, les aliments.

183-259 [CIBOT], Observations sur les plantes, les fleurs et les arbres de la Chine qu'il est possible et utile de se procurer en France (là encore Pfister 956 l'attribue à tort à Collas).
Bréq. 124 et 125 149-151 ; Oe 135 à 151. Cf. Inst. ms. 986, Peking 3 sept. 1772 contient 404 feuilles; reçu en janv. 1774, Inst. 1522 521 ; cf. aussi CIBOT, Graines de Chine, Inst. 5409 ; Brot. 128 62-65 ; Bréq. 123, 228-234, Plantes pareilles aux nôtres.

260-273 COLLAS, Notices sur différents objets d'Astronomie, de Botanique, de Chimie, etc. Réparations et additions faites à l'Observatoire bâti précédemment dans la maison des missionnaires françois à Péking, 269 sq.
Bréq. 114 133-134.

274-279 COLLAS, Observations météorologiques [1775-1779].
Bréq. 114 131-136. Cf. Observations astronomiques, 29 nov. 1779,

lettre de Collas, 3 déc. 1779, Inst. 1520, Inst. 62-63. Celles d'Amiot sont à Bréq. 9 (pour 1757-1762 et 1786-1789) ; celles de Bourgeois, 25 juin 1789, Brot. 134 118.

280-293 CIBOT, Le Pêcher, Bréq. 114 69-78 ; Oe 136, 136a, 143, 150 ?

294-297 CIBOT, Notices sur le Mou-chou-kuo-tsée sorte d'acacia, le Cheou keou [Roi 103 Tch'ou kou ; DFLC 1173] mûrier, et le Tsée-tsao [Tseu-tsao, Zi-cao, grémil, DFLC 5399].
(Bréq. 114 79-82 les appelle « les trois vases » et répète ces noms chinois Oe 84-88).

298-303 COLLAS, Extrait d'une lettre sur la quintessence minérale de M. le Comte de la Garaye.
Inst. 1520 60-61 ; Bréq. 114 129-130 et 125-128.

304-314 CIBOT, Notice sur le cinabre (vermillon), le Vif Argent et le Ling-cha [phosphore ? DFLC 3155].
Bréq. 114 86 *bis*-93 ; Oe 120.

315-320 COLLAS, Extrait d'une lettre sur un Sel appelé par les Chinois kien [natron et aussi salpêtre].
Bréq. 114 125-128 « Sur un sel ... ».

321-328 COLLAS, Extrait d'une lettre :
1° sur la chaux noire de Chine [Ts'ing houei, Qing hui, DFLC 1006, 2157] ;
2° sur une matière appelée Lieou-li, qui approche du verre [cf. MCC XIII 396, tuile vernissée, Liu li DFLC 3199, 3033] ;
3° sur une espèce de motte à brûler [mélange de terre et charbon].
Bréq. 114 122-124 ; Oe 115 à 117.

329-333 COLLAS, Extrait d'une lettre sur le Hoang fan [serait le vitriol bleu, sulfate de cuivre, DFLC 2235, 1516] vitriol, le Nao-cha, ou Sel ammoniac et le Hoang-pe mou [écorce de ?].
Bréq. 114 116-117 (envoi de 1779).

334-342 COLLAS, Notice sur le charbon de terre [comparé à celui de France, Bréq. 114 118-121 [envoi de 1779] ; Oe 115 à 117 ; Courant 5583, etc.
Cf. la réponse aux questions sur les mines de charbon de terre en 1771, Bréq. 2 135, et la lettre de Ko sur les mines (Inst. 1522 51, vers 1774).

343-346 CIBOT, Notice sur le Borax (Pong-cha [P'eng-cha, Peng sha 3915, 4229), venu du Thibet], Bréq. 125 (118 v-199.
Cf. la lettre de Yang, 11 nov. 1770, Inst. 1520 200 et 1521 154 son mémoire dit perdu ; mais cf. 1522 120-121 ; autre lettre de Yang, 10 nov. 1773, Inst. 1525 94 v sur son utilisation en Chine ; Réponse sur le Borax, Bréq. 114 101-102 ; échantillons reçus en 1779, Inst. 1523 55.

347-350 COLLAS, Notice sur le Cuivre blanc de Chine (Pé tong) [Pai t'ong, Bai tong ; DFLC 3757, 5383], sur le Minium et sur l'Amadou.
Bréq. 114 114-115.

351-352 COLLAS, Notice sur un Papier doré sans or.
Bréq. 114 112-113.

352-354 COLLAS, Notice sur le Bambou.
Cf. la lettre de Collas, BN : Ms. fr. n.a. 22657 13-36 ; fr. 6349 285, etc. ; notice de CIBOT, MCC II 623. « On a porté de ces Bambous de Chine [aux pousses comestibles] dans l'Amérique » (Journal des Savants oct. 1786 655 ; voir ce que l'Encyclopédie trouve à dire du Bambou, et consulter l'ouvrage, aux Éditions Les Belles Lettres, sur le P. Dentrecolles, Paris, 1982, p. 136-154.
Oe 110 à 113 concerne le papier de Bambou ; cf. MCC II 623.

355-360 CIBOT, Notice sur les Plumails [plumeaux] chinois.
Bréq. 114 97-100.

361-370 CIBOT, Diverses remarques sur les Arts-pratiques en Chine, ouvrages en fer 361 ; peinture sur glace 363 ; peinture sur pierre 366.
Bréq. 114 83-85. Cf. Oe 114, 118, 119.

371-387 Collas, Mémoire sur la valeur du Taël d'argent en monnoie de France.
Bréq. 114 103-107 et 108-115, suite du mémoire envoyé l'an dernier.

388-469 Cibot, Mémoire sur les Chevaux [reçu en 1779, Inst. 1523 57].
Bréq. 114 1 62 Des Chevaux, et second article, Chevaux chinois, 103-107.

470-492 Cibot, Notice sur la Pivoine (en 1771) [mou-tan-hoa, mudan, DFLC 3572 ; Roi 133 et 134].
Bréq. 1 224-243 ; Bréq. 114 167-168 et copie 169-170. Ko avait publié une notice sur la Pivoine dès 1763; Bréq. 2 133; poésie sur la pivoine, Bréq. 114 183-190 ; cf. MCC III 461. Inst. 1524 151.

493-500 Cibot, Notice sur le Tsao-kia ou fébier [févier] chinois [DFLC 5108, /févier, dont la gousse sert de savon, et de remède, Roi 181, 261, 374].
Bréq. 1 301-306.

501-515 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 22 nov. 1783 (sur la Cour ; grades honorifiques ; incendie).
Inst. 1516 287-294.

515-568 Amiot, Extrait d'une autre lettre écrite de Péking le 2 oct. 1784 (vie de Confucius ; dictionnaire mandchou-chinois-français ; le yo à 6 trous et le lo, 522 ; système chinois sur la formation du monde, le yn et le yang 529 ; Tien et Chang-ty 535 ; critique de Sonnerat 543 ; réponse aux questions 563).
Inst. 1516 308-332 ; BU A 1948 183-188.

569-576 Amiot, Extrait d'une autre lettre écrite de Péking le 15 nov. 1784 (électricité et magnétisme 570, cf. *Commentarii Acad. Petropolitan.*, t. VII 277 sq. ; Pierre Huard, *Mesmer en Chine, trois lettres médicales d'Amiot*, Revue de Synthèse, t. 81 (1960), 61-98).
Inst. 1516 298-307 ; cf. 1517 63 du 1er juill. 1789 et 99-103 du 24 sept. 1790 ; Bréq. 2, cotte E, nº 1 du 18 oct. 1784 ; Brot. 130 200-202 ; 134 122-126.

577-579 Bourgeois, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 19 nov. 1784 (la gomme élastique et les caractères mobiles pour imprimer). Inst. 1520 258-281, critique d'Amiot, MCC XI 567. Cf. 580.

580-609 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 24 [et non 29], nov. 1784 (les gommes élastiques mila et long yeou po [erreur, le mila n'est pas élastique, BUA 1948 189] ; relations de la Chine avec des nations étrangères ; impression avec caractères mobiles), Inst. 1516 333-344 ; cf. BUA 1945 100.
L'île de Cayenne avait un produit semblable à ces gommes, Inst. 1523 55 v.

* * *

Voici en quels termes le *Journal des Savants* rend compte de ce tome XI d'une exceptionnelle densité :

« On s'est intéressé à rendre ce nouveau volume intéressant par l'importance et par la variété des matières, c'est-à-dire qu'il renferme des Mémoires sur une infinité de sujets différents ... (et plus loin) ... Enfin des lettres qui renferment des détails très étendus sur les derniers événements arrivés à la Chine et sur divers autres objets relatifs à l'électricité, au magnétisme et à l'Aérostatique, car les Chinois ne veulent point être au-dessous des autres Nations et prétendent retrouver chez eux, et surtout chez leurs ancêtres, tout ce que les autres nations découvrent » (numéro d'octobre 1786 650).

On y revient au numéro de décembre 1786 785. Nous relevons ce détail sur la Peinture sur glace [MCC XI 363].

« (Cibot) dit que ce secret a passé d'Europe en Chine, que les frères Castiglione et Attiret qui avaient reçu ordre de l'Empereur de peindre sur quelques grandes

glaces voulurent voir opérer les Peintres Chinois avant de se risquer dans ce nouveau genre de peinture. » Le compte rendu est signé (p. 790) « Extrait de M. de Guignes ».

Les Observations météorologiques faites à Pékin du 1er janv. 1757 au 31 déc. 1762 sont publiées par l'Académie des Sciences de Paris Mémoires des Correspondants, t. VI, 1774 ; celles de Collas, 15 mai 1772, dans Novi Commentarii Acad. Sc. Imperialis Petropolit. XVIII (1772) 647-655.

Tome XII, 1786 (Table, p. VIII)

P. I-VI Avertissement.

1-403 AMIOT, Vie de Koung-Tsée, appelé vulgairement Confucius, le plus célèbre d'entre les Philosophes chinois, et le Restaurateur de l'ancienne doctrine (2 oct. 1784, t. XI, p. XI) avec planches.

BN : ms. fr. n.a. 4420 ; Oe 7. Cf. Oe 38 (Couplet) ; 24 estampes seront gravées par Helman, à part, Paris, 1785 ; MCC I 412 ; IX 65 ; X 228 ; XII 430 et ii.

404-430 Table chronologique des événements rapportés dans la vie de Koung-tsée (avec renvoi aux pages).

431-446 Explication des [18] planches qui représentent les principaux Traits de la vie de Confucius (Amiot en a envoyé « plus de cent » XII iii).

447-452 Arbre généalogique de la Maison de Koung-tsée. (depuis l'empereur Hoang-ty, soit de — 2637 av. J.-C. à l'an 1784 de notre ère).

Bréq. 5 313-326, pièces originales avec caractères chinois.

453-508 Explication des 6 tables généalogiques de la famille de K'oung tsée.

509-530 AMIOT, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 15 oct. 1785 (et non le 12 octobre de la p. VIII), Honneurs rendus aux mandarins dont Amiot et Bourgeois — âgés de plus de 60 ans, le 14 février 1785).

531-532 RAUX, Extrait d'une lettre le 19 nov. 1785 (la route de Canton à Pékin ; cf. MCC VIII 291 la lettre de Bourgeois, 20 nov. 1785, à Bertin, AN : Col. F5A 22, 154).

Tome XIII, 1788 (Table XV-XVI)

P. I-XI Avertissement.

XII-XIV BOURGEOIS, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 27 nov. 1786 sur l'inondation de Formose.

Inst. 1519 267-268 ; cf. MCC X 139.

1-38 AMIOT, Abrégé de la vie des principaux d'entre les disciples de Koung-tsée qu'on a jugés dignes d'avoir part aux hommages qu'on rend aux Sages de la Nation.

39-73 AMIOT, Grammaire tartare-mantchou [traduction française des *Elementa linguae tartaricae* de VERBIEST, cf. Pelliot, dans *T'oung Pao* 1925-26 64-67 et 1928 193 ; Pfister 450].

Inst. 5409, no 33 et 39 ? et, à part, Paris, 1787.

Les *Voyages* de Thévenot l'attribuent à Gerbillon ?

74-308 AMIOT, Abrégé chronologique de l'Histoire universelle de l'Empire chinois (envoyé dès 1769 à M. Bignon, Bibliothécaire du Roi ; avec 3 planches, p. 308-309 ; cf. MCC II, p. 8 note) ; c'est le complément de la Table chronologique depuis l'an 2637 avant J.-C. Jugement de la Sorbonne en 1779, Inst. 1522 150 et 1523 38 ; cf. lettre de Deguignes à Bertin, 25 juil. 1772, Inst. 1518 255).

Bréq. 7 ; publié à part, Paris, 1792 ; BN : ms. fr. n.a. 5440, no 1 ; Courant 7-10 et 43 (jusqu'en 1771), avec une note d'Amiot ; et 9093 ; Inst. 1515 32-64. Cf. MCC XVII Gaubil ; et encore Couplet ; de Mailla ; Grosier. Remarques de Biot, Pf. p. 348 no 15.

309-375 Cibot, Essai sur la longue vie des hommes dans l'antiquité, spécialement à la Chine (reçu en 1779 Inst. 1523 57).
Bréq. 114 138-166 (fº 165 : « Cette copie devenue Essai sera peut être différente en quelques endroits de celui qu'a reçu l'Académie impériale de St. Petersbourg »).

376-385 Cibot, Notice sur les Abeilles et la Cire (comment la blanchir).
Bréq. 106, nº 1, 21 pages; sur la cire végétale, cf. Chanseaume, juillet 1752, LEP III 830-831.

388-395 Cibot, Première [389] et deuxième Notice [392] sur les pierres de Yu [le Jade, DFLC 5923) (Péking 12 sept. 1771).
Bréq. 125 15-19, 23-24. Oe 42, cf. Oe 175.

396-397 Cibot, Notice sur le Lieou-li, ou Tuiles chinoises vernissées.
Bréq. 125 21-22, 126 206. Cf. MCC XI 321.

398-416 Cibot, Notice sur l'Hirondelle [398], sur le Cerf [402], et sur la Cigale [très à la mode, 409] Bréq. 125 9-10; 11-14 v; 3-7 Cigale. Bourgeois avait envoyé 159 feuillets sur les Animaux de la Chine, reçus à Paris le 17 oct. 1787. Oe 152.

417-458 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 20 mai 1786 (éloge du gouvernement de K'ien-long).
Bréq. 114 180-182 ;Inst. 1516 349-373.

459-506 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 14 sept. 1786 (grands travaux, édition de la Collection générale des écrits, etc.). Inst. 1516 374-403.

507-510 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 20 sept. 1786 (sur la connoissance du Pouls).
Bréq. 2 172-176 porte à la signature la date du 25 sept. 86. Cf. Bréq. 2, cotte E, nºs 5 et 6 (1787); cf. Boym (Pf. 274-275), Hervieu (Pf. 582) dans du Halde III 461 sq.

511-514 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 1er oct. 1786 (instrument de musique *yun lo* (DFLC 6031-3227) et bâton de vieillesse offert par l'empereur), Inst. 1516 404 407 ; BUA 1948 190-194.

515 de Grammont, Extrait d'une lettre écrite de Canton le 20 janv. 1787. Sur deux Chinois tués involontairement d'un coup de canon ; envoie de graines ; cf. MCC XIII, p. x).
Inst. 1518 221-222, cf. 223-224 du 12 janv. 1785.

516-534 Cibot, Traduction de quelques pièces de poésie chinoise (en fait 14 pièces).
Bréq. 1 307-318 ? Brot. 129 162-163.

535-543 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 29 sept. 1786 (remèdes ; sang de cerf, cf. MCC VIII 271)[1].

(1) Le *Journal des Savants* de juin 1788 relève les contradictions des missionnaires. Sur l'abrégé d'Amiot, au début du t. XIII, à propos de Yen tse, de Guignes relate cette anecdote :
« On dit qu'il n'étoit rien moins que riche et c'est pour cela que Confucius désiroit qu'il (p. 396) obtint quelqu'emploi dans la magistrature, Yen tse lui répondit, j'ai cinquante arpens de terre près de la ville où je suis né, et quarante à l'intérieur de cette ville, les premiers me donnent suffisamment de quoi vivre, les seconds de quoi m'habiller et me loger. Tout mon temps est à moi et je l'emploie aux sciences; quand je veux me délasser, je joue du Kin (sorte de Luth, je suis content de ma pauvreté ». On aurait du expliquer comment avec quatre-vingt dix arpens de terre un Philosophe chinois peut se dire pauvre et comment Confucius peut lui répondre : « Vous être plus heureux dans votre pauvreté que si vous étiez dans l'abondance ! ».

Tome XIV, 1789 (Table, p. XIV-XVI)

P. X-XVI Avertissement (terminé par la Table).

1-238 AMIOT, Introduction à la connoissance des peuples qui ont été ou qui sont actuellement tributaires de la Chine [en 1696, notamment :Mahométans 9 ; Si-fan 127 ; 216 ; 219 ; 234-239 ; leurs écritures, Bréq. 123 et Courant 986].
Bréq. 8 1-274 ; et 123 3-133, autographe.
Cf. Inst. 1515 32-64 et 1520 176-177.

239-308 AMIOT, Recueil des Suppliques, Lettres de créance, et autres pièces adressées à l'Empereur de Chine envoyées du pays Hoei-hoei [241] ; des Si-fan [249], etc. ; [Siamois 266, etc.], traduites en françois avec des remarques.
Bréq. 8 275-358 et 123 134-185 autographe : Siuen lo, Siamois 154-158 ; Kao-tchang 158 v-163 ; Pé y 164-171 ; Miuen tun 172-180 ; Pa-pe 180-185 ; cf. Courant 986.

309-516 CIBOT, Parallèle des mœurs et usages des Chinois, ou les Mœurs et usages décrits dans le livre d'Esther ; extrait d'un Commentaire sur ce Livre (en 1772) (pour mieux comprendre l'exégèse du livre d'Esther, cf. p. VIII ; la suite au début du t. XV).
Bréq. 109, 110, 111, 112 (ce dernier n'a pas été imprimé !). Cf. Dentrecolles, De moribus Sinensium juxta Scriptores Sinenses (Jap. Sin. 156, archives de la curie généralice à Rome) ; Caractères et mœurs des Chinois, BN : ms. fr. 19537 179 v-181 v et AN : Colon. C[1]7 24-44 ; de Mailla, Mœurs et usages des Chinois, Pf. 603. Cf. Oe 66.

517-522 AMIOT, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 29 nov. 1786 (l'inondation de Formose MCC X 139 ; réponse à des questions sur Confucius, cf t. XI).

523-535 AMIOT, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 25 janv. 1787 (l'Avertissement la date du 24) (inondation de Formose ; le lo (MCC XI 523) ; mach:nes hydrauliques).
Inst. 1516 408-425. Sur les machines hydrauliques, cf. Cibot, lettre du 7 nov. 1764, LEP IV 97.

536-581 AMIOT, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 19 nov. 1787 (et non le 15), Inst. 1516 426-435 (cérémonie de l'empereur le jour du solstice d'hiver ; le bon gouvernement de K'ien-long).

Tome XV, 1791 (Tables, p. XVI-XX)

Ce volume, comme les précédents, est encore publié chez Nyon l'Aîné, à Paris. En tête, portrait d'Amiot, par Panzi, en 1789.

P. I-IV Avertissement.

V-XV AMIOT, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 26 juin 1789 :
1° sur ce que les Chinois appellent les Petites danses ;
2° sur la médecine des Chinois ;
3° sur les Insectes de Chine ;
(sur la médecine, cf. Boym, Medicus Sinicus (Pf. 276).
Inst. 1517 57-62 ; Bréq. 1 127 (extraits) ; et 2 237-243, 251-259, soit 281 planches ; Bréq. 122 2-297 ; Oe 149, 151a, 159 et 160, 160a et 160b, 162.

1-207 CIBOT, Suite du Parallèle des Mœurs et Usages des Chinois avec les Mœurs et Usages décrits dans le livre d'Esther (suite de MCC XIV 309-516), Bréq. 110 et 111 (112 non imprimé).

208-259 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 16 oct. 1787 (Sur la secte des Tao-sée).
Bréq. 2 178-200 et 6 114-125.

260-280 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking à M. x le 3 nov. 1780 (sur la chronologie chinoise ; sur le Pentateuque des Juifs de Chine [280]) MCC XIII 74 ; cf. Inst. 1526 123.

281-291 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 13 juillet 1778 :
1° rébellion des Sectaires [Pei-lien kiao] à Pa-tcheou en 1777 ;
2° persécution contre les chrétiens [au Chen-si, 283] ;
3° sévérité contre un Lettré [285] ;
4° projet de l'Empereur de faire un Recueil général des meilleurs Écrits [289, dont ceux de Ricci, Pantoja, Verbiest].
Bréq. 3 34 v-40, ce sont souvent des copies « Extraits de lettres », dont l'original, s'il existe, est à Bréq. 5. Cf. lettre de Bourgeois, 31 juil. 1778 sur les Pei-lien-kiao.
Bréq. 3 34 v-40, et la réponse d'Amiot, 5 nov. 1778 aux critiques de de Guignes, Bréq. 3 28-34.

292-346 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 25 juil. 1779 :
1° voyage de l'Empereur. Faux bruit de sa mort. Conduite du premier ministre Akoui ; retour de l'Empereur ;
2° requête indiscrète du lettré King-Tsoung-chao présentée à l'Empereur pour l'engager à se nommer un successeur. L'auteur est arrêté. Procédures contre lui [296] ;
3° écrit de l'Empereur pour se justifier de ne pas déclarer le nom de son successeur [297] ;
4° réponse de l'Empereur à la requête de King-Tsoung-chao [315] ;
5° condamnation de cet Auteur et de son livre [328] ;
6° condamnation du livre intitulé : Destinée de la Dynastie de Tai-tsing et de son règne [335].

347-372 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 5 sept. 1779 :
1° collection générale des meilleurs Écrits ordonnée par l'Empereur [voir ci-dessus 289] ;
2° ouvrage contre les Mant-choux [363] ;
3° phénomène vu à Péking dans la nuit du 5 au 6 août 1779 [371].
Bréq. 3 90-105 ; original Bréq. 5 12-25. Cf. ci-dessus 328 et 335.

373-381 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 20 nov. 1785 (fin de la persécution contre les missionnaires en Chine ; cf. ci-dessous, p. 382).
Bréq. 3 105 109; Inst. 1516 345-348 (5 oct. dit le début, 20 nov. dit la signature).

382-383 Raux, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 17 nov. 1786 (*Chang-yu* [DFLC 4268] ou Édit de l'Empereur par lequel il délivre les missionnaires Européens arrêtés dans son Empire, traduit du chinois, 9 nov. 1785).
Bréq. 3 110-111 ; Inst. 1518 95-96 parle en plus de la machine à écrire anglaise qui écrit chinois et mantchou).

384-386 [Bourgeois] Extrait d'une lettre écrite de Péking le 10 oct. 1788. Petite notice sur la façon dont les Chinois préparent leurs couleurs à l'eau.
Bréq. 2 209-212.

387-392 Amiot, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 19 oct. 1788 (danger couru par Kien-long en Tartarie).
Bréq. 2 205-208.

393 Raux, Extrait d'une lettre écrite de Péking le 6 nov. 1788 (sur les sépultures impériales des Ming).
Bréq. 2 225-228.

394-398 de Grammont, Extrait d'une lettre écrite de Canton le 21 mars 1789 (guerres de Formose et du Tonquin).
Bréq. 2 233-236.

399-516 Gaubil, Abrégé de l'Histoire chinoise de la grande Dynastie T'ang écrit de 1753). Préface 399-410.

Tome XVI, 1814. A Paris chez Treuttel et Würtz, Libraires, et à Strasbourg, même maison de commerce

P. i-vi Avertissement de l'éditeur (A. I. Sylvestre de Sacy et « Abel de Rémusat »).

1-596 Gaubil, Suite de l'Abrégé de l'Histoire de la grande Dynastie Tang, juillet 1753, envoyé le 14 nov. 1753 (LEP IV 67 dit : envoyé en mai).

Bréq. 21 138-287 (mention omise par le catalogue imprimé du fonds Bréquigny) ; Munich, Staatsbibliothek, Cod. Gall 658 ; Obs. Paris, B 1, 13, porte f. 153, nº 17 en possède une copie en 20 cahiers de 24 pages chacun (l'écriture que Sacy déclare ne pas connaître MCC XVI, p. vi, est celle de de l'Isle).

372-375 sur les Mahométans ; 375-378, nombre des habitants sous les T'ang ; 378-383, Monument de la religion chrétienne (stèle de Si nganfou) ; Pays occidentaux du temps de la dynastie T'ang 383-395.

Ce tome XVI et dernier de la Collection comprend parfois l'ouvrage suivant que l'on trouve aussi publié à part chez les mêmes éditeurs, formant ainsi un tome XVII.

Tome XVII, 1814 (même adresse que le tome XVI)

Découvert fortuitement par Laplace en 1814, dans les papiers de Fréret, l'astronome prie de Sacy de l'éditer, vengeant ainsi (sans le savoir) Gaubil du peu d'estime où Amiot, trop sûr de lui, tenait la chronologie de son aîné.

P. i-x (Préface).

i-iii Avis de l'Éditeur.

iv-viii Avertissement de l'auteur.

ix-x Catalogue des Princes de Tsin.

1-291 Gaubil, Traité de la Chronologie chinoise (Péking, 27 sept. 1749) divisé en trois parties, composé par le P. Gaubil, missionnaire à la Chine, et publié pour servir de suite aux Mémoires concernant les Chinois par M. Silvestre de Sacy [aidé par M. « Abel de Rémusat », p. iii)].

1-71 Première partie.

72-190 Seconde partie.

191-285 Troisième partie.

191-192 caractères chinois des premiers janviers d'une période de 80 ans avant.

198-285 Examen des époques de l'histoire chinoise pour fixer la chronologie de cette histoire.

286-291 Lettre du P. Gaubil au P. Foureau, de Péking, 2 oct. 1749 (méthode pour réduire les jours chinois aux jours européens), cf. le P. Antoine Gaubil S.J., *Correspondance de Pékin 1722-1759*, publiée par Renée Simon, Genève, Droz, 1970, 585-590.

Bréq. 21 1-137 autographe ; Inst. 3996 en est une copie collationnée sur ce ms. ; autre copie à Obs. Paris, B 1, 12 portef. 152, nº 5 ; Munich, Staatsbibliothek, Cod. Gall. 675.

*
* *

Que conclure de cet immense amas de documents ? Nous avons signalé l'absence de pièces essentielles. Pour n'en citer qu'un exemple, rien n'a été publié de Benoist. Le 8 novembre 1774, Yang informe Bertin : « Benoit a fait deux mémoires [l'un] sur la manufacture du papier, l'autre sur la teinture, qu'il adresse en notre nom à Mr. Turgot »[1]. On consultera les trente Mémoires adressés aux missionnaires de Chine par Bertin, dont ceux de Turgot (Inst. 1526 sq.) et l'on sait l'importance de la papeterie, des toiles peintes et des indiennes dans la France de cette fin du XVIIIe siècle. Il n'y a pas un mot de tout cela dans les MCC.

Et ce serait une erreur de s'imaginer que, parmi les quatre ou cinq jésuites français admis dans la collection des *Mémoires* l'éditeur a publié leurs travaux les plus importants. Par exemple, l'*Éloge de la ville de Moukden et de ses environs*, traduit par Amiot, avait déjà été publié par de Guignes, Paris, Tillard, 1770 : les notes mises par Amiot intéressent la géographie et l'histoire naturelle de la Tartarie orientale, et rappellent les anciens usages des Chinois et leurs 32 sortes d'écriture des caractères. Pas question, non plus, des trois volumes du *Dictionnaire mandchou-français* achevé par Amiot en 1784, publié par Langlès, Paris, Didot, 1789-1790, sans parler de quatre autres ouvrages d'Amiot sur le mandchou. — Cibot se taille la part du lion dans les *Mémoires*. Sa *Notice sur les vers à soie sauvages et sur la manière de les élever* est accueillie au tome II et l'auteur reconnaît qu'il doit une part de ce qu'il dit aux recherches consignées par d'Incarville dans son *Journal* qui lui était venu entre les mains et que nous n'avons pu retrouver. Passe pour les vers à soie sauvages ; mais, à notre goût, il eut été infiniment plus intéressant de publier l'important travail de d'Incarville intitulé *Catalogue alphabétique des plantes de Péking, et d'autres objets d'histoire naturelle*, que l'on dit publié dans les *Mémoires de la Société des Naturalistes de Moscou* en 1812, en français. Recherches faites, il s'agit des trois numéros publiés en 1806, 1809 et 1812, par l'introuvable revue *Zapiski obscestva ispytatelej prirody* en langues russe et française. Or le fonds Bréquigny 2 150-170 conserve le travail de d'Incarville.

L'importance de la collection que nous venons de disséquer — et d'annoter — demeure grande, maintenant que nous avons pu corriger les erreurs des bibliographes attribuant à Amiot ce qui est d'Alois Ko, et à Collas ce qui est de Cibot, et surtout indiquer où trouver les manuscrits autographes. Sans doute ces *Mémoires* sont un fouillis où l'on trouve pêle-mêle dans le plus charmant désordre (pour employer un néologisme du XVIIIe siècle) : observations astronomiques, traités d'histoire naturelle, de pharmacie, de médecine ; recherches alors neuves, sur la circulation du sang et le pouls, l'inoculation de la petite vérole, le mesmérisme et l'électricité ; les descriptions de différents « sels » ; les enquêtes sociologiques concernant la piété filiale, l'usage de la viande en Chine, les statistiques de la population par province d'après les documents officiels (â une unité près, ce qui déclenche la verve de Feller dans son *Journal*), le recensement de Nankin et de Pékin, la proportion des femmes par rapport aux hommes ; des études politiques, philosophiques et religieuses : le gouvernement impérial, les mandarins et ce qu'on appelle improprement les « trois religions » de la Chine : taoïsme, bouddhisme,

auxquels on associe le confucianisme ; les persécutions, sans négliger, bien sûr, le catholicisme. Et là, selon la tradition figuriste qui a déteint sur Cibot, et, à un degré moindre, sur Amiot, on a tendance à majorer l'importance des « vestiges chrétiens » dans la haute antiquité chinoise : prenant des apparences pour des preuves, on s'extasie sur les références à la Trinité (taoïste) dans des textes difficiles, sans cesse reproduits avec des notes explicatives au gré des commentateurs qui, parfois sont tentés d'attribuer leur hypothèse à l'auteur qu'ils expliquent.

Cette masse énorme de documents nouveaux jetés sans ordre au gré des circonstances, parfois avec une précipitation maladive, pour répondre aux demandes venues de France, risque d'irriter, et l'on serait tenté de regretter (jusqu'à un certain point) la ferme mainmise d'un du Halde qui nous eût donné une nouvelle *Description de la Chine*, méthodique et cohérente. Nous eussions souhaité que l'éditeur ait proposé sous forme d'abonnement annuel unique deux séries parallèles de cahiers ; l'un, « Sinologie », grouperait tout ce qui concerne l'antiquité chinoise : littérature ; traduction de textes ; biographies de personnages dont on ne connaissait que le nom ; mais aussi des extraits de lettres donnant les nouvelles du jour ; l'autre, « Sciences » : sciences naturelles, physique et chimie ; médecine ; astronomie ' histoire et géographie et ce que les écrivains des civilisations chinoise et mandchoue de l'époque nomment les arts pratiques : les techniques, les produits utilisés dans la vie courante comme le charbon de terre et les « mottes à brûler », les gousses qui servent de savon, la cuisson de certaines viandes sur les braises de tel genre d'arbre et surtout les connaissances architecturales, les constructions d'automates ; l'aérostation, le mesmérisme en Chine, l'électricité.

Il reste à nous demander ce qu'apportent à notre époque d'intenses recherches sinologiques ces études disparates, livrées à l'impression, dont beaucoup sont loin d'être les plus remarquables et les plus représentatives de celles qui auraient du être choisies. Rappelons-les problèmes discutés par les savants de l'époque :

1. La Chine antique a-t-elle subie l'influence de l'Égypte pharaonique ? Pour le prouver Deguignes s'appuie sur la forme de gouvernement et sur des convergences dans l'écriture. Comment nier que deux grands empires — et eux seuls — ont eu des dynasties semblant braver les siècles ? Bien sûr, il n'est plus question, aujourd'hui, d'admettre cette hasardeuse conjecture.

2. La Chine ayant admis à une certaine époque un monothéisme remarquable, et — comme l'observe Amiot — la religion taoïste primitive parlant de la Trinité, cette pureté de la religion primitive et ces connaissances exceptionnelles exigent une explication. L'inventeur du figurisme, Joachim Bouvet (1656-1730) a lancé la séduisante hypothèse de travail d'une colonie juive dont la sagesse aurait séduit les penseurs chinois ; et cela rendrait compte du monothéisme. Mais il l'assortit d'assertions fantastiques, indémontrables. A ses yeux, tel empereur chinois, paré de toutes les vertus, n'est autre que le Jectan ou l'Hénoch de la Bible (?). Bien plus, de même que les caractères hiéroglyphiques des

Égyptiens ont une signification religieuse, il voit clairement que les caractères chinois possèdent par eux-mêmes une signification théologique : il suffit de les découper astucieusement, comme nous le dirons plus loin. Combattu par des savants comme Gaubil, il a eu pour disciples d'autres jésuites pendant tout le dix-huitième siècle, et de Prémare, le meilleur des sinologues de son époque, fut l'un d'eux. On pourrait croire qu'aujourd'hui le figurisme est relégué parmi les doctrines mortes. Mais il est surprenant de voir qu'avec le renouveau des études sur Bouvet, et par le biais des kabbalistes chrétiens, le figurisme semble reprendre une nouvelle jeunesse, non pas auprès des sinologues, mais auprès des historiens des religions, constatation certes, à tout prendre, assez inattendue. On connaît maintenant beaucoup mieux les positions de Bouvet. Attaqué par ses contradicteurs jésuites, il s'est défendu auprès de ses supérieurs par des exposés maintenant retrouvés dans les archives romaines, et dont les archives des jésuites de Paris possèdent la photographie. Persuadé de l'importance de son système, il demandait au général de la Compagnie d'être jugé par les savants de Paris.

3. Ceci nous ramène aux problèmes de l'écriture chinoise et donc de la langue. Les caractères chinois sont-ils aussi, comme le pense Bouvet, dans toute la force du terme, de véritables hiéroglyphes, et donc sont-ils ambivalents ? Outre leur signification courante, populaire (comme l'écriture démotique égyptienne), ont-ils aussi, primitivement, un sens symbolique religieux ? Sont-ils, en un certain sens, sacrés *(iéros)*, comme l'enseigne le Talmud de la langue hébraïque ? Ecoutons ce que dit un ouvrage anonyme conservé aux manuscrits français de la Bibliothèque Nationale de Paris (fr.n.a. 11217 f° 211-247) :

« Essay de dictionnaire jéroglyfique

« Selon le principe de la sagesse primitive des anciens patriarches, toutes les créatures représentent quelqu'une des perfections divines, les caractères ou jéroglifes qui ont été construits pour désigner chaque créature, doivent désigner conséquemment les perfections divines dont les créatures sont les images, et les désigner primario [en tout premier lieu] comme on parle dans l'école. C'est ce que nous prétendons faire voir d'une manière sensible dans l'analyse des caractères chinois qui sont les vrais jéroglifes de l'antiquité et dont je vais donner icy un léger essay en faisant la résolution de quelques-uns de ces caractères qui m'ont le plus frappé et que je vais jeter sans ordre sur le papier à mesure qu'ils se présenteront à mon esprit...

Il est clair que cette position, que partage encore Cibot (MCC IX 313 sq.) sera reléguée de nos jours au domaine des rêveries.

Plus séduisante peut paraître une certaine convergence entre des hiéroglyphes égyptiens et les caractères chinois. Il y a plus d'un siècle Pauthier publia *Sinico Aegyptiaca, Essai sur l'origine et la formation similaire des écritures figuratives chinoise et égyptienne composé principalement d'après les écrivains indigènes traduites pour la première fois dans une langue européenne*, Paris, 1842. Il y donne, p. 103-106, ce qu'il nomme les déterminatifs génériques ou radicaux hiéroglyphiques correspondant aux radicaux chinois,et il conclut, p. 106 : « On pourrait supposer d'après les rapprochements que nous venons de faire entre l'écriture

chinoise et l'écriture hiéroglyphique, que l'une a donné naissance à l'autre ; rien, jusqu'ici, n'autocise à admettre un pareil fait ».

4. Reste enfin la dernière question qui, depuis deux siècles, n'a pas été résolue et ne le sera probablement jamais : la chronologie chinoise. Le meilleur exposé que nous en connaissions est celui de Prémare, *L'ancienne histoire du monde selon les Chinois* (Bréq. 18 f° 5 sq.) :

« On a donné jusqu'icy aux curieux d'Europe [*sic*] quantité de livres qui traitent de l'histoire chinoise ; mais on tomberoit dans l'erreur en se persuadant que c'est aussi certain qu'on le dit. Ces écrivains ne conviennent point du tems où l'on dit fixer le commencement de la Chine. Les uns disent que *Fou hi* a été son premier Roy, et, pour le sauver du déluge, il faut suivre les Septante ; encore a-t-on bien de la peine à en venir à bout. Les autres commencent par *Hoang ti* [2697-2599] av. J.-C. se fondant sur l'authorité de Ssée-ma-tsien, auteur ingénieux et poli, mais qui n'est pas si sûr qu'ils le disent. D'autres enfin suivent, à ce qu'ils croyent, Confucius et débutent par le Roy *Yao* [2537-2258]. Aucun n'a parlé en détail de ce qui précède Fou hi. Ils disent pour raison que c'est des fables : ce qui suit Fou hi n'est pas moins fabuleux. Pour moy j'en ai toujours jugé autrement, et je crois que ces sortes de fables doivent se recueillir avec soin. »

Amiot (MCC II) remonte, lui aussi, à Fou hi puisque c'est la doctrine officielle, discutée par les savants et ratifiée par Qian-long (Kien-long). On a remarqué que nos deux Chinois, Ko et Yang, suivis par Cibot (MCC I) remontent à « une ou deux générations avant Yao », donc vers 2420 avant l'ère chrétienne. Dès 1729, Foucquet avait publié à Rome sa *Tabula chronologica historiae sinicae* selon le tableau du Mandchou Nian, vice-roi de Canton en 1724 : basée sur Sima guang (Sseu-Ma-Kouang), elle remonte « avec certitude » à l'an — 424, soit au cinquième siècle avant notre ère donc à la fin des Zhou (Tcheou) (BN : ms. fr. 12209, table finale).

De nos jours, les savants, tant Chinois que Japonais et Occidentaux, rejettent parmi les dynasties légendaires celles de Fou Hi [2953 av. J.-C.], Cheng-nong, Houang-ti, Yao [2357-2258, ou, selon d'autres 2145-2099, chronologie « courte »] et Chouen [2257-2208 ou 2098-2048] et ne reconnaissent comme authentique que la période finale de la dynastie Hia [Xia 2207-1766] appelée Proto-Shang. C'est sous la dynastie Shang [1765-1122] que commencent les temps historiques. Mais là encore, on distingue, selon les goûts, la chronologie officielle « longue » (1765-1122), la chronologie « courte » (1558-1050) et la chronologie de Toung Tso pin (1751-1111). La dynastie des Tcheou (Zhou, 1121-256 ou 222) se divise en deux parties, les Tcheou occidentaux, Si Tcheou (Xi Zhou, 1122 ?-771, capitale Sian (Xi'an) et les Tcheou orientaux, Tong Tcheou (Dong Zhou, 770-256 ou 249, capitale Loyang (Luo-yang).

Si bien des pages des *Mémoires concernant les Chinois*, immense bloc hétéroclite et disparate, datant de deux siècles, montre des lézardes et des failles, comment s'en étonner ? Le Bouillonnement scientifique qu'au XVIIIe siècle traverse l'Europe se retrouve aussi dans notre collection, dont bien des parties gardent leur valeur de témoignages directs et de recueils de faits. Leur étude demeure indispensable à qui veut poursuivre la comparaison de l'état des sciences, au siècle des Lumières, sur les deux continents ; et, plus encore, la comparaison des

doctrines philosophiques et religieuses des deux civilisations et la connaissance réciproque qu'elles ont l'une de l'autre. C'est du moins l'espoir qui nous a encouragé dans de si longues recherches pour mettre en valeur ces *Mémoires*, et montrer leur utilité, par des commentaires et des renvois aux sources, ce qui n'avait pas encore été entrepris avec pareille minutie.

Parmi les travaux les plus importants publiés dans les *Mémoires concernant les Chinois* retenons ceux d'Amiot sur la musique chinoise, les biographies de Confucius et de ses disciples et encore sur la civilisation mandchoue : langue, histoire, géographie. Notre abondante collection accueille sa grammaire mandchoue (mais non son dictionnaire mandchou en trois volumes)[1]. Il faudra attendre l'année 1831 pour que la *Notitia linguae sinicae* de Prémare, terminée en 1728, soit enfin publiée à Malacca par le Collège anglo-chinois et aux frais de lord Kingsborough, alors que Fréret la cite dès 1743, et que Stanislas Julien en avait fait une copie, celle-la même qui servira à l'imprimeur protestant. Si le *Traité de la chronologie chinoise* de Gaubil (1749) finit par entrer, de justesse, tout à la fin du dernier tome de notre collection, en 1814, c'est expressément sur la demande de Laplace et par les soins de Silvestre de Sacy. Rappelons que Pauthier attendra 1861 pour retourner aux problèmes du néo-confucianisme en publiant l'importante *Lettre inédite de Prémare sur le monothéisme des Chinois*, ouvrage écrit « pour un grand public curieux, mais pas missionnaire ou strictement théologique ». Cette lettre de Prémare « dans la rédaction de Pauthier apporta beaucoup d'informations nouvelles »[2]. Car l'érudition est toujours payante.

(1) Prof. Dr. Knud Lundbaek, *Notes sur l'image du Néo-confucianisme dans la littérature européenne du XVIIe à la fin du XIXe siècle*. Cette brillante conférence sera publiée dans les *Actes du IIIe Colloque international de Sinologie de Chantilly*, aux Éditions Les Belles Lettres, Paris.

(2) On pense aussi à l'admirable collection de dessins coloriés envoyés par les missionnaires du XVIIIe siècle concernant les animaux et les plantes, ou encore « les Cris de Pékin » (à l'instar des « Cris de Paris »), Oe 22, 55, 55 a, 127 à 134 pouvant faire à notre époque l'objet de publications en couleurs à bon marché, genre livres de poche. Les *Mémoires concernant les Chinois* n'ont pas dit leur dernier mot.

TABLE ANALYTIQUE

Termes chinois

Pour les noms propres voir la table précédente

RECHERCHES RÉCENTES SUR LE THÈME DE L'ASCENSION CÉLESTE

PAR

H. DELAHAYE

Les problèmes posés par la complexité des matériaux philologiques ont fait qu'assez peu de travaux, depuis ceux de Granet et de Maspero, ont été consacrés aux conceptions des Chinois sur le monde après la mort. Il faut donc saluer toute nouvelle découverte archéologique susceptible d'apporter des éclaircissements sur cette question et attendre avec intérêt les études menées à partir des matériaux découverts. Ces études prennent, simplement par la nature du sujet traité, une importance particulière.

Parmi les plus récentes, il faut noter l'article « Konron-san to shôsen-zu » [1] (Le mont Kunlun et les représentations d'ascension céleste) de Sofukawa Hiroshi [2] paru dans le nº 51 (1979) du *Tôhô gakuhô*, Bulletin du Centre de recherches en sciences humaines de l'Université de Kyoto*. L'auteur illustre en un peu plus de cent pages l'existence d'une croyance en l'ascension des défunts vers le mont Kunlun, des Royaumes combattants aux Han de l'Ouest, et analyse les modalités de cette ascension. Les matériaux archéologiques sur lesquels est fondée cette analyse sont assez récents et nombreux, beaucoup ne servant cependant qu'à étayer un point précis de l'argumentation.

Il est vrai que chacun des matériaux en question a déjà fait l'objet d'une ou de plusieurs analyses particulières. La plupart de ces travaux sont mentionnés dans les notes ; ils ont aussi été consultés par Hou Ching-lang dans un article récent : « Recherches sur la peinture du portrait en Chine au début de la dynastie Han » paru dans *Arts asiatiques*, vol. XXXVI (1981), n. 41 sq. Mais il ne semble pas qu'une étude globale

* Une traduction de cet article en français vient d'être réalisée par mes soins. Une version un peu remaniée du travail de H. Sofukawa est parue sous le titre *Konron-san e no shôsen — Kodai Chûgokujin ga egaita shigo no sekai* (Tokyo, Chûôkôron sha, Chûkô shinsho series nº 635, 1981). On lira en outre avec grand intérêt l'analyse critique par Anna Seidel de l'ouvrage de M. Loewe *Ways to Paradise, The Chinese Quest for Immortality* (Londres, Allen & Unwin, 1979) dans la revue *Numen* (juin 1982), Qu'il me soit permis enfin de remercier A. Seidel pour avoir bien voulu relire mon présent compte-rendu.

suivant une idée directrice, en l'occurence le thème de l'ascension céleste, ait réussi à les regrouper jusqu'à ce jour. Ces matériaux sont principalement les suivants :

— les peintures au laque du cercueil intérieur externe de la tombe nº 1 de Shazitang [3] à Changsha ; datation —157 (cf. fig. 2, 7 *in Tôhô gakuhô*) ;

— les peintures polychromes sur fond rouge du cercueil de la tombe nº 1 de Mawangdui [4] à Changsha ; datation vers —160 (fig. 3, 6, 8) ;

— les bannières des tombes nº 1 et nº 3 de Mawangdui à Changsha (fig. 15, 17, 18, 22, 23, 24, 26, 27) ;

— la peinture sur tissu de la tombe de Zitanku [5] à Changsha ; datation entre les périodes moyenne et tardive des Royaumes combattants (fig. 11, 14) ;

— la bannière de la tombe nº 9 de Jinqiaoshan [6] à Linyi ; datation du règne de Han Wudi (140-87) (fig. 34) ;

— les peintures sur brique de la tombe de Buqianqiu [7] à Luoyang ; datation première moitié du premier siècle avant notre ère (fig. 36, 38, 45).

Il s'agirait donc d'une croyance étendue, non seulement dans sa durée mais aussi géographiquement, puisque les témoignages ne sont pas limités au pays de Chu mais s'étendent aussi au bassin du Huanghe.

Une telle croyance pose bien sûr de grands problèmes du point de vue de l'histoire des religions. L'envol de l'«âme» du défunt est une conception généralement admise, mais les conditions de cet envol (guide, véhicule, destination, etc.) demeurent souvent mystérieuses si on s'en tient aux seules évidences textuelles ; les notions sur l'au-delà constituent un domaine mal connu car, comme cela arrive en général, l'intention première est souvent oubliée derrière un formalisme de plus en plus important et le rite finit par acquérir une existence autonome. Dès lors, retrouver l'ensemble du contexte cultuel de l'ascension céleste des défunts oblige à émettre un certain nombre d'hypothèses. Il arrive que ces hypothèses, étayées par des données archéologiques et philologiques se confortent entre elles, et c'est le cas dans l'étude de H. Sofukawa. Celle-ci présente l'avantage, par rapport aux analyses ponctuelles développées jusqu'ici, de former un ensemble cohérent et plausible : c'est la méthode chère à Hayashi Minao [8] qui consiste à confronter des matériaux comparables, à en tirer parti et à trouver des arguments textuels. Malgré son caractère parfois aléatoire, il faut reconnaître qu'elle peut éclairer des points obscurs et fournir d'intéressantes perspectives de recherche. Voici en gros, parfois remodelées, les conclusions de l'analyse de H. Sofukawa :

a) Le Kunlun, situé sous le centre du ciel (étoile polaire), est la capitale inférieure de l'empereur céleste, personnage suprême du panthéon dont l'identité a été sujette à évolution au cours des siècles. Cette montagne a été identifiée sur les matériaux suivants :

— les deux planches latérales droite et gauche du cercueil intérieur externe de la tombe nº 1 de Shazitang (fig. 2) ;

— la planche latérale gauche du cercueil intérieur de la tombe nº 1 de Mawangdui (fig. 3) ;

— les bannières des tombes nº 1 et nº 3 de Mawangdui ; il ne s'agit peut-être là que d'une symbolisation puisqu'on ne sait trop si ce sont les portes du Kunlun qui ont été reconnues dans la partie moyenne-supérieure ou le mont lui-même (fig. 22, 23) ;

— la bannière de la tombe nº 9 à Jinqiaoshan (fig. 34).

Ces identifications se fondent sur une définition apparemment assez hétérogène du Kunlun à partir de textes parfois antérieurs aux matériaux exhumés *(Shanhaijing, Chuci)* [9] ; si d'autres textes de datation plus tardive comme le *Huainanzi*, le *Shenyijing* et même le *Shuijingzhu* ou le *Shizhouji* [10] sont utilisés, on peut penser au vu des similitudes sur le fond que ces textes se sont fait l'écho de conceptions déjà en cours au moment de la réalisation des cercueils et des bannières. Du point de vue de l'archéologie, on constate d'une part l'absence d'une représentation certaine de ce site avant les premiers Han, et d'autre part la configuration tout à fait différente qu'il emprunte après les Han de l'Est ; le problème consiste donc à dégager un ensemble de caractéristiques iconographiques suffisamment probantes à partir des textes. Celles-ci se décomposent comme suit :

— le Kunlun est formé de trois niveaux, ou d'un triple sommet, ou de trois pics ;

— un ou des arbres poussent parfois au sommet du mont. Il s'agit de *shatang* [11] dont le fruit « repousse l'eau », donnant le pouvoir à celui qui en mange de ne pas se noyer ;

— des animaux semblables à des panthères peuvent figurer au pied du mont pour en garder l'accès. Peut-être s'agit-il de Luwu [12], l'administrateur du Kunlun ;

— l'accès au Kunlun est lié au difficile franchissement des eaux qui l'entourent, la rivière Ruo [13].

Ces caractéristiques, tout ou partie, se retrouvent dans les identifications du mont énumérées plus haut. Situé à mi-chemin entre la terre et le ciel, le Kunlun est le terminus de l'ascension céleste. Il est le lieu paradisiaque où sont dispensés au défunt des plaisirs à l'image de ceux qui existent sur la terre : musique, danse, etc. Il faut préciser que cette conception réaliste du paradis n'est illustrée que sur un seul des matériaux exhumés, la bannière de la tombe de Jinqiaoshan. Celle-ci étant assez tardive par rapport aux autres objets analysés, on peut sans doute voir là le fruit d'une évolution de la notion d'ascension céleste, une sorte de désacralisation progressive du paradis.

b) Aboutissement du voyage du défunt, le Kunlun est aussi une escale. C'est par lui que passent les envoyés de l'empereur céleste lorsqu'ils descendent accueillir le nouveau défunt, et ils y repassent au retour lorsque leur mission est terminée. Ces envoyés ne sont pas toujours du

même type : il peut s'agir de phénix ou bien de personnages humains ; leur dignité est souvent symbolisée par leur couvre-chef, sorte de chapeau plat d'où pend un petit tissu losange ; à partir des périodes moyenne et tardive des Han de l'Ouest (comme à Buqianqiu), ces émissaires semblent avoir été plus diversifiés, alors que la personne de l'empereur céleste s'identifiait de plus en plus à Xiwangmu [14] et non plus à une sorte de Fuxi/Nüwa [15] comme précédemment (à Mawangdui par exemple).

c) Dans tous les cas, sauf sur la peinture faîtière de Buqianqiu, la plus tardive, le véhicule utilisé pour l'ascension vers le Kunlun est le dragon. On peut même parler d'un dragon-bateau ou d'un dragon-char car celui-ci est souvent montré dans ce rôle précis de monture pour l'ascension, pourvu d'une plate-forme surmontée d'un dais et formant une cabine pour le passager. Ainsi en est-il sur la peinture de Zitanku sur les bannières de Mawangdui et sans doute aussi — l'incertitude tient au mauvais état de la bannière — à Jinqiaoshan. Le dragon porte le défunt dans son ascension mais pas seulement lui : on peut reconnaître en effet sur son dos des accompagnateurs et même des animaux divers : phénix remontant près de l'empereur céleste après avoir accompli sa mission de délégué, « tigre » *zhouyu* [16] et « cheval » *jiliang* [17] auspicieux. On peut observer que la nature à la fois aquatique et aérienne du dragon est très bien illustrée : sur les cercueils de Shazitang, de Mawangdui et sur la peinture de Zitanku, il franchit la rivière Ruo et/ou arrive en vue du Kunlun ; sur les bannières de Mawangdui, seule sa queue est plongée dans le monde aquatique des zones inférieures, et on le voit partout ailleurs évoluer entièrement dans les airs chaque fois qu'il perd son rôle de monture pour devenir un simple animal auspicieux. Toutefois, il n'y a peut-être pas lieu de considérer qu'on assiste à une évolution chronologique de la nature du dragon, celui-ci délaissant peu à peu le milieu aquatique pour un milieu aérien ; s'il est vrai qu'une telle évolution a pu avoir lieu, le témoignage des matériaux archéologiques présentés semble insuffisant.

Les dragons des représentations vont en général par paire, ou plutôt par couple puisqu'il s'agit en fait d'un dragon mâle et d'un dragon femelle. Les animaux sont liés, comme le phénix et les hommes à plumes, à la personne de l'empereur céleste. Les jades *bi* [18] (disque percé) et *heng* [19] (en V renversé) sont les marques de la puissance supérieure qui leur est associée à cette occasion : c'est le cas sur plusieurs planches des cercueils de Shazitang ainsi qu'à Mawangdui (planche latérale inférieure du cercueil de la tombe n° 1 et bannières). Plus généralement, on peut penser que ces deux ustensiles de jade utilisés par les vivants lors des sacrifices sont pour le défunt un gage de sa félicité dans l'au-delà. Les travaux de M. Hayashi (*Tôhô gakuhô*, n°s 40, 45) sont très éclairants sur cette question.

d) L'empereur céleste, Taidi, n'est pas toujours représenté en personne sur les matériaux étudiés ; on ne l'aperçoit que sur les bannières de Mawangdui et à Buqianqiu. Il est possible qu'on ait hésité à figurer un si auguste personnage ; mais il se pourrait aussi que les artistes aient été embarrassés pour en donner une représentation : s'agissait-il de

Nüwa, comme cela paraît être le cas sur les bannières de Mawangdui, ou de Xiwangmu, qui semble avoir tenu ce rôle par la suite, ou d'une divinité masculine ? L'archéologie ni la philologie ne semblent pouvoir nous éclairer sur ce point.

*
* *

Faire l'analyse comparée de matériaux de même nature a l'avantage de pouvoir renseigner sur bien des points qui resteraient incompréhensibles s'ils étaient considérés isolément. C'est ainsi que la plupart des personnages, animaux ou objets, replacés dans leur contexte, deviennent identifiables. Évidemment, le doute est toujours permis en attendant de nouvelles découvertes archéologiques décisives ; mais il ressort des hypothèses émises une telle homogénéité thématique qu'on ne peut les taxer d'invraisemblance. Voici pour une meilleure appréciation la description des contenus thématiques les plus significatifs :

a) Le cercueil intérieur externe de la tombe n° 1 à Shazitang :

— planches latérales droite et gauche (identiques) (fig. 2) : deux panthères sont postées au pied du Kunlun qui s'élève au centre de la peinture ; ce mot est pourvu de proéminences qui composent trois niveaux. Au sommet poussent deux arbres. Ces arbres sont sans doute des *shatang* dont le fruit empêche la noyade. Deux dragons apparaissent (tête et cou) à droite et à gauche, un mâle et une femelle ;

— planche latérale du bas (fig. 7) : on y retrouve des animaux semblables aux panthères postées au pied du Kunlun. La présence de bandes blanches peut faire penser qu'il s'agit dans les deux cas de Luwu, l'administrateur du Kunlun. Il s'agit de toutes façons de divinités rattachées à ce mont descendues du Kunlun jusqu'à ce jade *heng* avec les hommes à plumes sur leur dos ;

— planche latérale du haut (fig. 7) : les deux oiseaux qui passent leur cou dans un jade *bi* sont des phénix porteurs de leur couvre-chef qui les désigne comme envoyés de l'empereur céleste. S'il est possible que la grosse perle qu'ils tiennent dans leur bec soit le fruit du *shatang* destiné à éviter la noyade en traversant la rivière Ruo, ce fruit n'est vraisemblablement pas destiné à eux-mêmes mais au défunt auprès duquel ils sont délégués ; c'est en effet au défunt — au passager du dragon-bateau — que la traversée pose plutôt un problème.

b) Le cercueil intérieur polychrome sur fond rouge de la tombe n° 1 à Mawangdui (fig. 3) :

— planche latérale gauche : deux dragons traversent la rivière Ruo et arrivent par la droite et la gauche en vue du Kunlun (sans arbres *shatang* ni panthères) au centre. Sur celui de droite sont posés un phénix *shun* [20] et Ren Yi [21], l'archer dont l'histoire est rapportée dans *Huainanzi*. Tous deux ne craignent pas la traversée de la Ruo et sont capables de gravir le Kunlun par eux-mêmes. A gauche par contre, un « cheval » *jiliang* et un « tigre » *zhouyu*, animaux auspicieux, paraissent en difficulté sur le dos du dragon ;

— planches latérales supérieure et inférieure (fig. 8) : des cerfs blancs illustrent le thème de l'ascension d'une montagne sacrée (en haut) et des dragons auspicieux imprègnent de leur puissance un *bi* rituel (en bas).

c) La peinture sur tissu de la tombe de Zitanku (fig. 11, 14) :

— un passager-défunt effectue son ascension sur le dos d'un dragon-bateau surmonté d'un dais. Ils franchissent un cours d'eau. Sur la queue du dragon, tourné dans le sens contraire de la marche, un phénix retourne auprès de l'empereur céleste qui l'avait délégué ; son attitude est indifférente, car il ne joue plus aucun rôle dans l'ascension proprement dite.

d) Les bannières des tombes n° 1 et n° 3 de Mawangdui :

— partie centrale (fig. 17, 18) : deux grands dragons (ils sont quatre sur la bannière de la tombe n° 3 et cela est probablement dû à une différence du sexe des défunts) liés à un *bi* et un *heng* de grande taille transportent sur une plateforme accrochée à leur dos le défunt et ses accompagnateurs humains : dames d'honneur, serviteurs offrant des présents ou tenant des éventails (tombe n° 3). Les jades sont disposés juste au-dessus d'une autre plate-forme — celle-ci indépendante des dragons — où des hommes en prières accomplissent des sacrifices rituels pour l'ascension du défunt ; deux phénix-émissaires retournent près de l'empereur céleste perchés sur le dais qui surmonte la plate-forme du haut. Deux panthères gardent le chemin qui mène à cette plate-forme ; ces panthères ne sont pas accompagnées d'hommes à plumes comme sur le cercueil de Shazitang, sauf peut-être sur la bannière de la tombe n° 3 où deux génies flottent dans l'air au-dessus du défunt. L'oiseau sous le dais est une sorte de hibou *fu* [22] de funeste présage, et les génies à face humaine et à corps d'oiseau posés sur le ruban seraient des manifestations bénéfiques à l'endroit des vivants ; cette dernière interprétation semble peu sûre, mais de toutes façons elle est de peu d'importance du point de vue du thème de l'ascension ;

— partie supérieure (fig. 22, 23, 26, 27) : lieu de destination des dragons-chars, elle est séparée de la partie centrale par deux montants. Des panthères (hommes à plumes sur la bannière de la tombe n° 3) semblables à celles de la partie centrale y sont juchées : ce sont les gardiennes du mont comme dans le cas du cercueil de Shazitang. Comme à Shazitang également, la forme des montants évoque (particulièrement sur la bannière de la tombe n° 3 où leur dessin est assez irrégulier) celle, large du bas et effilée du haut, du Kunlun. Il peut s'agir du mont ou seulement de ses portes, mais ce sont bien deux émissaires impériaux qui y sont postés pour accueillir le défunt et non deux gardiens comme on l'a pensé généralement. Tout en haut, cinq oiseaux du type phénix entourent Nüwa : ils représentent la partie la plus haute du ciel et sont à rapprocher des cinq *bi* auspicieux disposés au même endroit sur une brique de la tombe M61 à Luoyang. Au-dessous, deux cavaliers portant, sur la bannière de la tombe n° 3 seulement, le couvre-chef insigne des envoyés impériaux font sonner une cloche pour célébrer l'arrivée du défunt.

Le rôle du « balai » renversé avec les deux oiseaux surmontant la cloche est obscur ; il pourrait s'agir, comme l'écrit Hou Ching-lang dans son article p. 42, d'un brûle-parfum. La partie céleste de droite montre neuf soleils dans le mûrier de l'est : le plus grand, celui au corbeau, sort des branches supérieures mais ne va commencer sa course que lorsque le dixième soleil, qu'on ne peut pas voir encore, va terminer la sienne et regagner le mûrier. Le dragon sous le soleil symbolise l'attelage de six dragons qui doit le transporter à travers le ciel ; comme la course du soleil n'est pas encore commencée, on le voit au repos dans le mûrier. A gauche par contre, un autre dragon déploie ses ailes et porte un personnage qui soutient la lune (c'est le dragon lui-même et non son passager qui soutient la lune sur la bannière de la tombe nº 3) ; ce personnage n'est pas Heng'e [23], s'enfuyant dans la lune après avoir volé l'élixir d'immortalité, mais Changxi [24], divinité lunaire partenaire de la divinité solaire Xihe [25] ; souvent confondue avec le personnage de Heng'e, elle est chargée de conduire le char portant la lune dans sa course céleste. Il est remarquable que ces thèmes mythologiques et cosmologiques sans lien direct avec celui de l'ascension céleste aient fait l'objet d'une illustration aussi détaillée sur les bannières ;

— partie inférieure (fig. 29) : la plate-forme inférieure où sont accomplis les sacrifices est intimement liée au monde souterrain au-dessous d'elle. Elle est soutenue par un personnage herculéen et un serpent rouge, et plusieurs indices tendent à prouver qu'il s'agit d'un avatar du Guerrier noir, habituellement figuré par une tortue qu'enlace un serpent. Les deux poissons sur lesquels l'hercule prend appui sont indispensables à la représentation : sans eux, il serait difficile de savoir qu'il s'agit du monde souterrain et aquatique dans cette partie inférieure des bannières ; ils dissipent le paradoxe né de la présence d'un être humain, émanation de la tortue, dans le monde aquatique. Les autres identifications d'animaux dans cette partie rejoignent à peu de choses près celles qui ont été faites dans diverses analyses précédentes. Comme pour la partie céleste des bannières, les thèmes évoqués ici débordent largement celui de l'ascension céleste proprement dite.

e) La bannière de la tombe nº 9 de Jinqiaoshan (fig. 34) :

On retrouve, du haut en bas, le soleil à droite et la lune à gauche, les trois sommets composant le mont Kunlun puis le palais du Kunlun abritant des personnages. Les deux sortes de brochettes posées verticalement de part et d'autre du mont central seraient des arbres *shatang* et non des faîteaux du toit du bâtiment au-dessous. Cette hypothèse n'est pas invraisemblable compte tenu des précédents iconographiques et de ce qu'on sait de l'architecture à cette époque ; le sensible écartement entre ces arbres et le mont demeure toutefois inexplicable. Cette bannière est le seul exemple d'une illustration de la vie paradisiaque une fois l'ascension terminée ; elle apporte surtout la preuve que le Kunlun est bien le terminus de l'ascension céleste, alors que cet élément mythologique n'était jusqu'ici étayé que par des raisons de vraisemblance. Le défunt (ou plutôt la défunte ?) est visible sous l'auvent du toit, agenouillé face à des serviteurs d'une taille plus réduite. On aperçoit

une rangée de danseurs et de musiciens, une rangée d'accompagnateurs-hommes, et les deux dernières rangées composées sans doute d'artistes et de comédiens. Enfin, les deux dragons de la partie la plus basse de la bannière sont à n'en pas douter ceux-là même qui ont servi pour l'ascension.

f) Les peintures sur brique de Buqianqiu (fig. 38) :

Le dernier des matériaux présentés n'est pas une peinture sur tissu mais une peinture murale ; peut-être doit-on voir là le signe distinctif des décorations funéraires du nord, ou en tous cas des régions ayant échappé à l'influence culturelle de Chu. Le thème est cependant toujours le même, celui de l'ascension céleste. La phase décrite sur ces briques faîtières est, pourrait-on dire, post-paradisiaque : les deux défunts, chevauchant des animaux habituellement attachés à la personne de Xiwangmu, arrivent près de cette divinité tandis que d'autres animaux auspicieux — tigre, phénix, licornes et dragon — conduits par un dignitaire de l'empereur céleste, continuant l'ascension, s'en vont à la « capitale d'en haut ». Ni le Kunlun-mont, ni le Kunlun-paradis, ni l'empereur céleste ne sont représentés. On retrouve cependant le motif du soleil et de la lune à chacune des extrémités de cette bande dessinée, ces deux astres étant flanqués respectivement de Fuxi et de Nüwa.

*
* *

Dans son article, H. Sofukawa apporte à l'appui de ses interprétations nombre de références très utiles à des textes ainsi qu'à des matériaux abondants (briques estampées, miroirs, objets funéraires...) que nous ne pouvions pas mentionner ici. En outre, certains éléments iconographiques que l'auteur étudie ne se trouvent pas directement en rapport avec le thème de l'ascension céleste (intention auspicieuse, décorative, etc.). Ils jouent pourtant un grand rôle dès lors qu'on les considère comme un complément du motif de l'ascension proprement dite. On peut remarquer à propos des bannières de Mawangdui qu'elles constituent une sorte de clé de voûte de la théorie de l'ascension céleste, puisqu'une bonne partie des arguments avancés jusqu'ici qui se fondaient sur des textes quelquefois fragmentaires se trouvent vérifiés dans un contexte beaucoup plus complet et élaboré. En ce sens, et en dépit de la complexité et de la richesse des éléments figurés qui gênent parfois l'interprétation, les bannières sont sans doute les matériaux les plus riches d'enseignement découverts à ce jour et il est certain que la théorie de l'ascension céleste n'aurait pu être envisagée en leur absence.

Cette analyse nous éclaire singulièrement sur la nature des bannières funéraires en général. Ces « habits pour prendre le vol » vers le monde céleste, comme on les appelait à l'époque, faisaient partie d'un rituel funéraire assez largement répandu et le récent article de Hou Ching-lang, en particulier p. 54, vient nous fournir une synthèse intéressante sur ce point précis : la forme en T des bannières est celle d'une veste, déposée sur le cercueil le côté peint faisant face au défunt pour qu'il puisse le contempler. Avant le dépôt de la bannière sur le cercueil, celle-ci était

suspendue à une perche afin que s'y fixent les âmes du défunt dispersées au moment de sa mort. On peut se demander cependant si le défunt parvenu au paradis se transforme en homme-oiseau à la suite de l'ingestion d'un breuvage procuré par des émissaires célestes, comme le pense Hou Ching-lang : on sait que les personnages qui offrent à boire au défunt sur les bannières sont dépourvus de tout insigne attestant leur dignité d'envoyé de l'empereur céleste : il s'agit donc plutôt de simples serviteurs. Par ailleurs, si des hommes-oiseaux y sont bien visibles, rien ne prouve que le défunt lui-même sera bien l'objet d'une telle mutation.

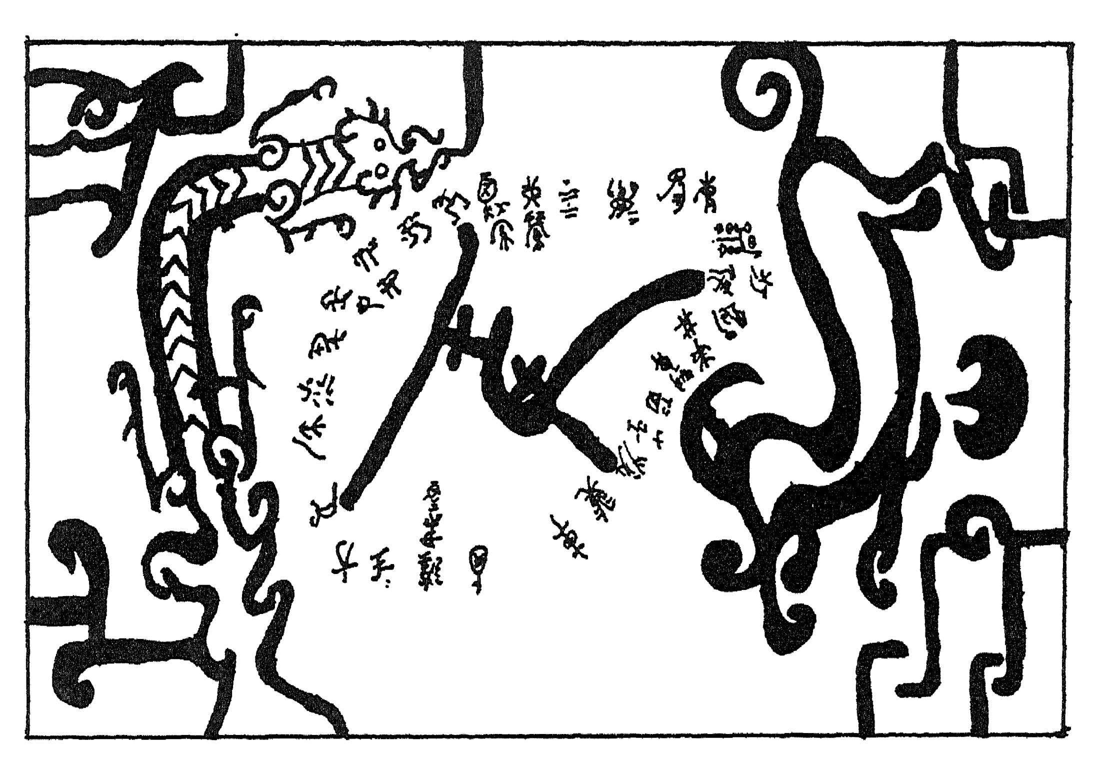
D'une manière générale, le thème de l'ascension céleste tel qu'il est présenté dans l'article de H. Sofukawa se distingue du thème et des modalités de l'accès à l'immortalité chez les taoïstes tels qu'ils nous sont connus par les textes Han. De nouvelles découvertes et de nouvelles études apporteront peut-être des informations dans le domaine encore peu exploré de l'iconographie taoïste ancienne, mais en l'état actuel des connaissances, on peut dire que, dans ces matériaux funéraires, seuls quelques éléments préfigurent la mythologie taoïste qui se constituera vers le IIIe siècle de notre ère. L'analyse de H. Sofukawa nous aide cependant à apprécier l'esprit des éléments funéraires élitistes dans lequel s'élaborent les conceptions taoïstes sur l'au-delà à la fin des Han postérieurs.

[1] 崑崙山と昇仙圖
[2] 曾布川 寛
[3] (長沙) 砂子塘
[4] 馬王堆
[5] 子彈庫
[6] (臨沂) 金雀山
[7] (洛陽) 卜千秋
[8] 林 巳奈夫
[9] 山海經，楚辭
[10] 淮南子 神異經 水經 十州記
[11] 沙棠
[12] 陸吾
[13] 弱
[14] 西王母
[15] 伏羲 女媧
[16] 騶虞
[17] 吉量
[18] 璧
[19] 珩
[20] 鶉
[21] 仁羿
[22] 鵩
[23] 姮娥
[24] 常羲
[25] 羲和

LES INSTRUMENTS ASTRO-CALENDÉRIQUES DES HAN ET LA MÉTHODE *LIU REN*

PAR

MARC KALINOWSKI



Représentation du ciel en Chine (Royaumes Combattants)

PRÉFACE

L'ampleur et la richesse des découvertes archéologiques de ces dernières décennies dans le domaine de la Chine ancienne permettent dans une large mesure une meilleure connaissance des faits sociaux et des attitudes mentales propres à cette civilisation. Des inscriptions oraculaires des Yin 殷 jusqu'aux sites funéraires des rois de Chu 楚, ce sont des pans entiers de l'histoire chinoise qui s'ouvrent aujourd'hui à l'investigation des savants et des chercheurs. Les instruments présentés, décrits et commentés dans cette étude sont pour plus de la moitié issus des fouilles entreprises depuis le début du siècle sur des sites

funéraires allant de ce qui est aujourd'hui la Corée pour s'étendre jusqu'aux provinces de la Chine centrale.

La tradition chinoise désigne ces appareils par le terme *shi* 式, que nous traduisons par *table de divination.* Comme nous le verrons par la suite, étant donné la certitude que nous avons aujourd'hui de l'existence de plusieurs modèles de *shi*, ceux qui nous intéressent ici devraient être mentionnés sous l'appellatif spécifique de *liu ren shi* « tables de divination *liu ren* », c'est-à-dire des instruments conçus pour la mise en œuvre de la méthode *liu-ren* 六壬. Toutefois, ce procédé mantique apparaissant dans la littérature plusieurs siècles après le premier *shi* connu d'une part, et, d'autre part, les tables *liu ren* étant, tant par leur nombre que par leurs caractéristiques, les plus représentatives de ce type d'objet, nous leur conserverons tout au long de ce travail l'appellatif générique de tables de divination. Nous préciserons le type de *shi* envisagé dans les seuls cas jugés nécessaires à la clarté de l'exposé.

L'instrument se compose pour l'essentiel de deux éléments bien distincts : une partie *carrée* qui constitue à proprement parler le corps de l'appareil, le plateau-Terre *di pan* 地盤, et une partie *circulaire* plus petite, le plateau-Ciel *tian pan* 天盤, disposée au centre de la base carrée et que l'on manipule en la faisant pivoter sur elle-même. Le symbolisme Terre-Ciel attaché à la forme carrée ou circulaire des deux plateaux procède directement des conceptions cosmologiques chinoises relatives à la structure de l'univers et aux attributions respectives de ses composantes fondamentales, chtonienne ou céleste[1]. Nous sommes en présence ici d'instruments qui se veulent des modèles abstraits de l'univers, des représentations concentrées du cosmos.

En ce qui concerne les inscriptions portées, au centre du plateau-Ciel nous trouvons, pour les *shi* les plus anciens, les sept étoiles qui composent le Grand Chariot de la constellation de la Grande Ourse auxquelles l'uranographe chinoise donne l'appellation de *bei dou* 北斗, le Boisseau du Nord. Pour le reste, nous avons soit des données astronomiques, soit des instances calendériques. Au premier abord et compte tenu de la fonction mantique attribuée à cet instrument, nous sommes conduit à le définir comme un appareil de calcul astro-calendérique, une sorte d'astrolabe divinatoire destiné à l'analyse des situations et à la pronostication des événements futurs. Nous verrons que cette première évaluation n'est véritablement applicable qu'aux premiers exemplaires aujourd'hui en notre possession.

La présence combinée d'éléments de nature astronomique et calendérique est significative du rôle directeur assigné en Chine au calendrier

(1) Ces conceptions relèvent principalement des thèses défendues par les tenants de l'école *gai tian* 蓋天 (*cf.* Needham, *Vol.* III, p. 210-216) dont les théories sont exposées dans le *Zhou bei suan jing*. La question de la parenté entre les *shi* et la cosmologie *gai tian* est traitée *in* Cullen (1980-81), p. 31-33. Toutefois, dès la période des Royaumes Combattants, les notions relatives à ce type de structure de l'univers débordent largement le cadre du débat scientifique et on les trouve couramment répandues dans toute la littérature philosophique ou religieuse de l'époque (*cf.* par exemple, *Lü shi chunqiu*, chapitre *Yuan dao* 圜道).

dans la formulation d'une théorie des mouvements célestes. Comme on a pu l'écrire à propos de l'orientation épistémologique de la rationalité chinoise : « la science calendérique est en Chine la science fondamentale du rationalisme divinatoire, comme la géométrie a pu l'être, en Grèce, du rationalisme positif »[1]. C'est pourquoi l'absence d'une astronomie géométrique est, en Chine, largement compensée par la présence de traités astro-calendériques qui donnent de l'univers et des mouvements célestes une formulation essentiellement mathématique, sous la forme d'un enchevêtrement complexe de cycles abstraits et de computs extrêmement sophistiqués[2].

Cette orientation de l'astronomie chinoise dès ses origines a exercé un impact profond sur la constitution et l'évolution interne de tous les systèmes de divination déductive en ce pays. Quand on entreprit de systématiser les influences exercées par les astres et les météores de toutes espèces sur le destin des hommes, on le fit sur la base de la conversion préalable des données d'observation en instances calendériques. On en vint ainsi à définir une influence astrale non pas en terme de position dans le ciel, — sur des bases géométriques —, mais en terme de position à l'intérieur d'un cycle calendérique donné[3]. La voie était ainsi ouverte à la constitution d'un savoir total dont les principes d'investigation relevaient tous du calendrier. C'est à cet ensemble théorique et aux pratiques qui en ont découlé, que nous avons donné dans cet article l'appellation de *calendérologie.*

Après avoir passé en revue les évidences littéraires de l'existence des *shi* et du cadre dans lequel ils étaient utilisés, nous aborderons dans une première partie la description systématique des tables de divination actuellement en notre possession. Nous nous concentrerons sur l'analyse des éléments inscrits sur les deux plateaux de ces appareils afin d'une part, de déterminer les principes de leur fonctionnement dans un contexte où la méthode *liu ren* était encore en gestation et, d'autre part, de retracer l'évolution qui a contribué à faire des modèles les plus tardifs les accessoires exclusifs de ce type de divination.

La deuxième partie sera consacrée à l'exposé de la méthode *liu ren*, à son évolution historique et au classement chronologique des traités existants. Nous verrons comment ce procédé mantique a sensiblement modifié la conception générale des tables de divination tout en en perpétuant le souvenir jusqu'à nos jours, plusieurs siècles après leur disparition définitive de la sphère des pratiques mantiques en Chine.

(1) Vandermeersch (1980, p. 318).

(2) La mise en valeur de cette spécificité de l'astronomie chinoise constitue un important acquis des recherches faites dans ce domaine ces dernières décennies. L'initiative de ces travaux en Occident revient à Nathan Sivin (1969) qui nous a donné la première formulation consistante et bien documentée de ce qu'il a nommé l'astronomie calendérique *(calenderical astronomy).* Ce point est aujourd'hui communément admis par tous les chercheurs ; *cf.* Major (1980, p. 20-21) et Harper (1980-81, p. 48).

(3) *Cf.* Nakayama Shigeru, « Characteristics of Chinese Astrology », *Isis* 57 (1966), p. 449.

PREMIÈRE PARTIE

LES TABLES DE DIVINATION *LIU REN*

A. PRÉSENTATION GÉNÉRALE

1. *Définition.*

La nature polysémique de la langue chinoise classique n'est plus à démontrer. A l'instar de beaucoup d'autres, le terme *shi* possède une puissance d'évocation telle qu'il convient en premier lieu de faire l'inventaire de ses principales connotations afin d'en mieux circonscrire le sens précis qui nous intéresse ici : celui de *table de divination.* Pour simplifier l'exposé, nous les avons regroupées en deux catégories distinctes selon le critère de l'abstrait et du concret. Le *Shuo wen* 說文 et à sa suite le *Guang ya* 廣雅 (*Shi gu* 釋詁, 1) définissent le terme *shi* en relation avec la notion de *fa* 法 (loi, norme, modèle). Voici pour le sens abstrait que l'on trouve consigné par exemple dans le *Dao de jing* 道德經 (chapitre 22) : « C'est pourquoi le Saint embrasse l'unité et devient le *modèle* du monde »[1]. Pour ce qui est du sens concret, le terme *shi* peut s'appliquer soit au contexte rituel où il revêt la signification d'ensemble des prescriptions relatives au déroulement d'un rite ou d'une cérémonie, synonyme à cet égard du terme *yi* 儀, soit au contexte technologique où il désigne les modèles à utiliser pour la réalisation d'un outil, d'un édifice ou d'un objet quelconque[2]. D'une manière générale, le terme *shi* caractérise ici toute représentation schématique et formelle d'un phénomène quel qu'il soit, il peut donc selon les cas traduire l'ensemble des vocables utilisés pour de telles représentations : tableau, schéma, diagramme, plan, etc..

La brève description de la table de divination qui a été faite dans l'introduction nous permet de constater que la désignation de cet appareil par le terme *shi* ne contrecarre en aucune façon le champ sémantique des significations qui lui sont attachées. Les commentateurs des premiers textes où nous le trouvons mentionné, pour bien notifier qu'il s'agissait à leurs yeux d'un objet précis à usage déterminé, prirent

(1) Il est sans doute excessif de voir ici, comme l'a fait récemment Ren Jiyu (1981, p. 252-254), une allusion directe à l'objet concret qu'était une table de divination. Tout aussi excessif est le point de vue émis par Cullen qui, *a contrario,* accentue outre mesure le sens abstrait du mot *shi* et lui récuse le droit de signifier tout simplement « table », « instrument », « *board* » (1980-81, p. 31) ; *cf.* aussi la critique de Harper sur ce point (*id.*, p. 47-48).

(2) A propos du terme *yi,* on constate la même parenté entre les contextes rituel et technologique que pour le terme *shi*, puisqu'on le retrouve non seulement dans l'expression *hun yi* 渾儀 « sphère armillaire », mais encore dans le vocable moderne *yi qi* 儀器 qui désigne d'une manière générale toute espèce d'instrument de mesure.

l'habitude de le gloser en lui adjoignant le radical du bois (栻)[1]. Nous verrons tout à l'heure que c'est effectivement cette matière avant toute autre qui était préconisée pour sa fabrication.

2. *La littérature sur le* shi.

Compte tenu du fait que le premier *shi* que nous connaissions à ce jour date du tout début de la dynastie des Han antérieurs (—206, +8), nous sommes enclin à penser que ce type d'appareil était déjà utilisé par les devins et les calendéristes bien avant la formation de l'empire chinois (—221). C'est probablement vers la fin de la période des Royaumes Combattants (—475, —221) que furent conçus les premiers modèles de tables de divination en relation étroite avec les progrès de l'astronomie enregistrés à cette époque d'une part et l'importance croissante prise par les spéculations calendériques dans la constitution de l'idéologie impériale d'autre part[2].

Comme nous l'avons constaté dans l'introduction, ce sont les découvertes archéologiques de ces dernières décennies qui ont donné un regain nouveau aux études sur le *shi*. En effet, les évidences scripturaires de son existence étant somme toute assez maigres en ce qui concerne les Han antérieurs (il n'existe aucune mention directe du *shi* pour la période des Royaumes Combattants), l'érudition traditionnelle, plus au fait de la forme et de l'usage tardifs de cet appareil, n'a jamais déployé un effort considérable pour le resituer dans son cadre d'origine.

Pour la période des Han antérieurs, les documents sont si rares que nous avons jugé utile de les consigner ici même dans leur intégralité.

a) *Zhou li* 周禮 (*juan* 27)[3] : « En cas de campagne militaire dc grande envergure, le Grand Annaliste (maître du calendrier) prend avee lui (le moyen de calculer) les moments du ciel *tian shi* 天時 et se tient sur le même char que le Grand Instructeur (maître de musique) ». On le voit, le texte du *Zhou li* ne mentionne pas directement le *shi*. C'est au commentaire de Zheng Zhong 鄭衆 (meurt en —83) à cette assertion qu'il convient de nous adresser pour apprendre que c'est par le *moyen* d'une table de divination que le Grand Annaliste procédait à ses calculs : « En cas d'une importante campagne militaire, le Grand Annaliste exerçait la fonction de porter le *shi* (et de s'en servir) afin de prendre connaissance des moments du ciel et de décider du faste ou du néfaste (des situations) ».

(1) *Shi ji* 史記 *juan* 127, p. 3218. Certains auteurs se servent directement de cette graphie augmentée ; *cf.* par exemple, *Han shu* 漢書 *juan* 99 *xia* 下, p. 4190. Il existe aussi une autre variante utilisant le radical de la main 拭 (Chen Mengjia, 1965, p. 133).

(2) Sur l'histoire de l'astronomie chinoise nous nous sommes référés aux ouvrages suivants : Maspero (1929), Needham (*Vol.* III, *section* 20) et Deng Wenguang (1979). On trouvera d'autres références sur des sujets particuliers en cours d'article. Sur le rôle joué par les spéculations calendériques dans la constitution de l'idéologie impériale et sous la dynastie des Han, *cf.* Eberhard (1957) et Kalinowski (1982).

(3) *Cf. Zhou li*, trad. Biot, *tome* 2, p. 108. Comme on va le voir dans un instant, c'est surtout le commentaire Han à cet ouvrage qui nous concerne ici.

Il est difficile de se prononcer sur l'exactitude de la glose de Zheng Zhong par rapport à l'intention originelle des auteurs du *Zhou li*, mais nous pouvons tout au moins constater qu'aux environs du début du premier siècle avant notre ère on se faisait du *shi* l'idée suivante :

— placé sous la responsabilité du Grand Annaliste, le *shi* était en relation étroite avec la science calendérique et le contexte gouvernemental dont ce fonctionnaire était un des hauts représentants ;

— sa manipulation étant liée à la détermination du faste et du néfaste, le *shi* avait donc dès cette époque une fonction mantique dont l'importance était d'autant plus remarquable qu'elle s'exerçait dans le domaine de la guerre ;

— les efforts du Grand Annaliste étaient associés à ceux du Grand Instructeur dont on sait par ailleurs que « à l'occasion d'une expédition militaire de grande envergure, le Grand Instructeur, muni de ses tubes musicaux, prêtait l'oreille aux sonorités qui se dégageaient des armées en campagne afin de proclamer le faste et le néfaste (des situations) »[1].

b) *Shi ji* 史記 (*juan* 127)[2] : « Avant de se prononcer sur ce qui dans l'univers est profitable ou nuisible et sur la réussite des entreprises ou leur échec, le devin doit au préalable épouser les lois de l'univers, se modeler sur le cycle des saisons, se conformer (aux vertus de) Bienveillance et de Justice, répartir les tiges d'achillée et déterminer les hexagrammes, faire pivoter le *shi* et disposer les pions ». Ce passage fait partie de la longue réponse qu'un devin professionnel travaillant sur les marchés publics adresse à deux hauts fonctionnaires de la Cour admiratifs devant son immense savoir mais réticents vis-à-vis de son refus d'embrasser la carrière officielle. Nous retiendrons ici les points suivants :

— la manipulation du *shi* n'était pas circonscrite au seul domaine gouvernemental. Les devins privés s'en servaient eux aussi, ce qui n'était pas d'ailleurs sans susciter la désapprobation de l'administration impériale ;

— la pratique du *shi* se distinguait de celle du *Livre des Mutations*, le *Yi jing* 易經. Bien que par la suite ces deux courants auront tendance à se fondre l'un dans l'autre, ils nous sont présentés ici sous la forme de systèmes mantiques autonomes, l'un aboutissant à la détermination des hexagrammes, l'autre à la disposition de pions sur un support déterminé ;

— l'utilisation du *shi* en liaison avec la disposition de pions *qi* 棊 sur un support laisse entendre que sa manipulation n'était qu'une phase préliminaire à l'établissement d'une sorte de grille d'interprétation, tout comme dans la tradition du *Livre des Mutations* le décompte des tiges d'achillée a pour seule fonction de conduire au choix d'un hexagramme

(1) *Zhou li*, *juan* 23 ; trad. Biot, *tome* 2, p. 51.

(2) Ce chapitre du *Shi ji* ainsi que le suivant (*juan* 128) ont fait l'objet d'interpolations tardives de la part d'un érudit du premier siècle avant notre ère (*cf. Shi ji*, trad. Chavannes, *tome* 1, p. CCII-CCIV et CCVIII). Toutefois l'extrait du *juan* 127 que nous traduisons ici (p. 3218) est probablement de la main de Sima Qian 司馬遷 (— 145, — 86 ?) lui-même.

parmi les soixante-quatre que contient cet ouvrage. Rien ne permet d'affirmer que le devin se servait de ces pions autrement que comme des accessoires mnémotechniques de pronostication, un agencement donné de pions étant représentatif à ses yeux d'une situation précise déterminée à l'aide du *shi*[1].

c) *Shi ji* (*juan* 128) : il s'agit ici d'une histoire censée se passer dans la seigneurie de Song 宋 sous le règne du duc Yuan 元 (règne de —531 à —517). Celui-ci, ayant fait un rêve qui lui parut prémonitoire, demanda à un devin de son entourage d'en faire l'interprétation. Avant de formuler son verdict, ce dernier se livra aux opérations suivantes : « Wei Ping 衛平 (le devin en question) se leva, sa table de divination à la main. Il tourna ses yeux vers le ciel et se mit à scruter la brillance de l'astre lunaire. Il observa la direction indiquée par le (manche du) Boisseau et détermina la position sidérale du soleil. Il s'aida pour ce faire de l'équerre, du compas et des deux sortes de balances[2]. Une fois que le dispositif des quatre Coins *si wei* 四維 (les quatre directions intermédiaires de la rose des vents : N-E, S-E, S-O et N-O) fut mis en place, les huit trigrammes trouvèrent leur position les uns face aux autres. Il se mit alors à observer le (caractère) faste ou néfaste (de la situation) »[3].

Cette anecdote nous apporte les éclaircissements suivants :

— l'usage du *shi* ne reste pas confiné au domaine du calcul calendérique, on le voit ici s'étendre à celui de l'oniromancie dont on sait par ailleurs qu'il en existait des spécialistes dès les temps les plus anciens[4] ;

— on constate également que la manipulation du *shi* s'accompagne d'observations concrètes d'événements célestes tels que le cycle lunaire et l'orientation prise par la constellation du Boisseau ;

— la mention des huit trigrammes atteste du fait, confirmé par les tables de divination existantes, qu'ils étaient utilisés dès cette époque pour dénommer les huit directions de l'espace (quatre Orients + quatre Coins). Ce qui ne veut pas dire pour autant que la méthode du *Livre des Mutations* soit directement concernée.

(1) J. Needham a consacré plusieurs pages à l'analyse de l'influence de l'univers astro-calendérique du *shi* sur la formation des jeux à pions en Chine (*Vol.* IV, *tome* 1, p. 314 *sq.*). Cependant, comme nous venons de le dire, le passage ici concerné ne laisse transparaître aucune fonction ludique à la manipulation de ces pions. Les devins s'en servaient probablement pour établir des grilles mantiques du type de celles qui apparaissent dans les traités *liu ren* à partir des Song (*cf. infra*, p. 404-405).

(2) Tous ces instruments jouent un rôle essentiel dans la mise en place du symbolisme cosmique propre à la théorie des correspondances. On les trouve tantôt associés aux Orients (*Han shu*, *juan* 74, p. 3139), tantôt aux saisons (*Huai nan zi* 淮南子, chapitre 5, p. 185), tantôt encore aux astres mobiles (*Shang shu kao ling yao* 尚書考靈曜 ; Nakamura, *tome* 2, p. 37). Sur la question des deux sortes de balances et du symbolisme afférent, *cf.* Harper (1980-81), p. 51-52.

(3) P. 3229.

(4) *Cf. Zhou li*, *juan* 25, trad. Biot, *tome* 2, p. 82 : « (L'oniromancien) pronostique le (caractère) faste et néfaste des six sortes de rêves par l'intermédiaire (des mouvements) du soleil, de la lune, des planètes et des étoiles déterminatrices ». Voir aussi sur ce sujet : Kaltenmark et Ngo Van Xuyet (1968), *tome* 1, p. 351-353.

d) *Han shu* 漢書 (*juan* 99, *xia* 下) : il s'agit ici de la longue biographie que l'auteur de l'*Histoire des Han antérieurs* consacre à Wang Mang 王莽 (règne de +9 à +23)[1]. Ce dernier, acculé dans son palais livré aux flammes par les assauts répétés des troupes légitimistes, sent venir sa fin. Devant l'affolement général de ses derniers partisans, l'usurpateur n'a plus pour seul recours qu'à faire appel à la vertu des puissances transcendantes dans un ultime effort pour préserver sa vie et celle du pouvoir qui s'effrite devant ses yeux. Pour ce faire, il se parc des divers insignes de sa majesté et « fait venir en sa présence l'astromancien de la Cour *tian wen lang* 天文郎 muni de sa table de divination. Ce dernier effectue alors les calculs nécessaires à la détermination de (la position du Boisseau par rapport à) la période correspondante du cycle solaire. Wang Mang dispose son siège dans la direction indiquée par le manche de la constellation et s'asseoit en proclamant : ' le Ciel a mis en moi sa Vertu ; qu'ai-je à craindre de l'armée des Han ! ' »[2].

Nous retiendrons ici les points suivants :

— la manipulation du *shi* se trouve sous la responsabilité de l'astromancien de la Cour ;

— la dimension divinatoire de l'opération consiste essentiellement à déterminer une position spécifique du manche du Boisseau dans le but *quasiment rituel* de conférer force et protection à celui qui épouse l'orientation ainsi définie. Nous reviendrons sur cette question lors de la discussion sur les différentes fonctions attribuées à cette constellation.

A partir des Han postérieurs (+25, +220) et durant toute la période qui précède la réunification de l'empire par les Sui (581-618), les ouvrages qui mentionnent l'utilisation des tables de divination vont en se multipliant. Wang Chong 王充 (27-95) est le premier auteur à nous avoir transmis certains éléments constitutifs du *shi* tel qu'il était employé par les spécialistes de la méthode *liu ren* (*cf. infra*, p. 355). Le *Shi shuo xin yu* 世說新語, rapporte l'anecdote suivante mettant en scène deux grands lettrés des Han postérieurs, Ma Rong 馬融 (79-166) et Zheng Xuan 鄭玄 (127-200)[3]. Le fait que le *shi* soit devenu à l'époque de la compilation de Liu Yi-qing un sujet de fable témoigne de l'extrême popularité de cet instrument et du système mantique qui en relevait.

Alors qu'il était encore disciple de Ma Rong, Zheng Xuan eut le malheur de résoudre en un tour de main un problème sur lequel son maître s'était longtemps acharné sans pouvoir y apporter une solution satisfaisante. Irrité devant tant d'impertinence et jaloux de ce disciple trop entreprenant, Ma Rong prit la décision de le châtier d'une quelconque manière. Zheng Xuan, ayant eu vent des intentions de son maître, s'esquiva avant que ce dernier ne se saisisse de lui. « Il se cacha sous un pont (en pierre), les pieds dans l'eau et ses sabots de bois à la

(1) Sur ce personnage et les événements contemporains, *cf.* Loewe (1974), chapitre 9.
(2) P. 4190.
(3) Le passage en question est au *juan* 2b, *Wen xue* ; trad. Mather, p. 92.

main. Ma Rong, ne sachant plus où chercher son disciple récalcitrant, s'en remit finalement à une table de divination qu'il manipula dans le but de retrouver les traces du disparu. Il dit à son entourage : ' d'après mes calculs, Xuan se trouve actuellement à six pieds sous terre, couvert d'eau et agrippé à un morceau de bois. Dans de telles conditions, il ne peut être qu'à l'article de la mort '. Il cessa donc ses recherches et c'est ainsi que Zhen Xuan put échapper aux foudres de son maître ». On constatera que l'échec de l'entreprise ne fut pas causé par une erreur de calcul, au contraire le *shi* s'est révélé être d'une précision remarquable —, mais par une erreur d'interprétation du manipulateur.

Il serait vain de multiplier plus avant les citations d'ouvrages de cette période faisant allusion aux tables de divination[1]. Avant de passer aux époques ultérieures, il convient toutefois de dire un mot des éventuels ouvrages spécialisés dans les *shi* que nous a préservé la tradition bibliographique des Histoires dynastiques. Le *Yi wen zhi* 藝文志 du *Han shu* mentionne les titres suivants ayant trait au *shi* : le *Xian men shi* 羨門式 en vingt *juan* et le *Xian men shi fa* 法 lui aussi en vingt *juan*. Étant donné les sens multiples pris par le terme *shi* et en l'absence de tout renseignement sur le contenu de ces deux ouvrages, il est pratiquement impossible de savoir si nous sommes ici en présence de manuels d'utilisation des tables de divination. On peut aussi attirer l'attention sur le *Kan yu jin kui* 堪輿金匱 en quatorze *juan* en lequel certains voient un texte traitant de la manipulation des *shi* sous les Han[2].

A partir des Sui, les ouvrages sur le *shi* deviennent monnaie courante. Le *Jing ji zhi* 經籍志 de l'*Histoire des Sui* en mentionne une bonne douzaine. En fait, dès les Six Dynasties (IVe-VIe) on prit l'habitude de se référer aux manuels traitant du *shi* sous l'appellatif générique de *Shi jing* 式經 « *Classique du shi* ». Un des plus anciens traités de divination par la méthode *liu ren*, le *Huang di Long shou jing* 黄帝龍首經, dont nous aurons l'occasion de reparler plus loin, mentionne un ou deux ouvrages de ce type[3]. Le *Wu xing da yi* 五行大義 (rédigé sous les Sui, fin du VIe siècle) se réfère tantôt à un *Tai shi jing* 太 (chapitre 26), tantôt à un *Liu ren shi jing* (chapitre 34), ou encore à un *Xuan nü shi jing* 玄女 (chapitre 34) et enfin à un *Shi jing* (chapitres 7 et 40) tout court[4].

3. *Premières descriptions.*

Sous les Tang nous trouvons les premiers documents s'attachant à la description matérielle des *shi* et des principes de leur manipulation.

(1) On en trouvera la liste chez Wang Zhen duo (1948), p. 211-212.

(2) L'expression *kan yu* qui désigne aujourd'hui la géomancie ou science des sites était utilisée sous les Han pour caractériser un type de comput calendérique. Wang Chong se réfère à un *Calendrier kan yu* 堪輿曆 (*Lun heng* 論衡 chapitre *Ji ri* 譏日 p. 1365). Yan Dunjie pense même que *kan yu* était une autre appellation des tables de divination *liu ren*, synonyme à cet égard du terme *shi* (1958, p. 22 et 1978, p. 335).

(3) *Shi jing* (*juan* 1, p. 14b, 17a, 18a, 19a, 21b, 28a ; *juan* 2, p. 16a, 17a) ; *Shi* (*juan* 2, p. 17b).

(4) *Juan* 3, p. 18a pour le *Tai shi jing* ; *juan* 5, p. 2b pour le *Liu ren shi jing* ; *juan* 5, p. 4b pour le *Xuan nu shi jing* ; *juan* 1, p. 20a et *juan* 5, p. 37b pour le *Shi jing*.

Deux textes nous sont parvenus. D'un côté nous avons le commentaire *suo yin* 索引 du *Shi ji*, composé au début du VIII[e] siècle, qui nous donne les détails suivants[1] : « Ainsi se présente le *shi* : en haut un plateau circulaire symbolise le Ciel, en bas un plateau carré représente la Terre. Le manipulateur fait pivoter le plateau-Ciel *tian gang* 天罡 afin d'en faire coïncider les éléments avec les *marqueurs* (*chen* 辰) du plateau-Terre. C'est pourquoi on a utilisé ici l'expression ' faire pivoter le *shi* ' »[2].

De l'autre, le *Tang liu dian* 唐六典 (*juan* 14) présenté à la Cour sous le règne de Xuan-zong 玄宗 (règne de 712 à 756). Le passage qui nous concerne s'attache à la description des attributions de l'Officier en charge du Bureau de la divination *tai bu ling* 太卜令 (p. 31b-33a). On y apprend tout d'abord que la divination par le *shi* est un des quatre grands systèmes mantiques placés sous la responsabilité de ce fonctionnaire[3]. Le paragraphe concernant les tables de divination contient plusieurs informations recensées pour la première fois :

— il existe trois types de *shi* : le *lei gong shi* 雷公, le *tai yi shi* 太一 et le *liu ren shi*. La table *liu ren* qui seule nous intéresse dans cet article, se trouve donc associée à deux autres dont nous savons malheureusement peu de chose[4]. La tradition ultérieure perpétuera cette division tripartite des systèmes mantiques fondés sur le *shi*, mis à part que la table *lei gong* sera remplacée à partir des Song par la table *dun jia* 遁甲[5]. Le texte

(1) Pour la date de composition de ce commentaire, *cf. Shi ji*, trad. Chavannes, *tome* 1, p. CCXVI. Le passage concerné se rapporte à l'extrait du *Shi ji* 127 précédemment traduit (*cf. supra*, p. 314). L'auteur y glose l'expression « faire pivoter le *shi* » *xuan shi* 旋式.

(2) Nous traduisons *tian gang* par « plateau-Ciel » sur la base de l'évidence archéologique fournie par le fragment de *shi* en ivoire (fragment III des Han ; *cf. infra*, p. 365). Comme nous le verrons, cette expression désigne aussi l'esprit mensuel du huitième mois (*marqueur chen* 辰 ; *cf. infra*, tableau XII) de même qu'elle symbolise l'orientation fixe du manche de la constellation du Boisseau (*gang* ; *cf. infra*, p. 320 et 327). Cette dernière, ainsi que la série des esprits mensuels de la tradition *liu ren*, étant les facteurs principaux de l'ajustement des deux plateaux de l'appareil, on en vint à utiliser l'expression *tian gang* pour désigner d'une manière générale le plateau circulaire sur lequel elles étaient représentées.

Comme le fait remarquer Harper (1979, n. 2), nous trouvons ici la première référence aux deux parties qui composent le *shi* en des termes proches de ceux qui s'imposeront par la suite : plateau-Ciel *tian pan* et plateau-Terre *di pan*.

(3) A savoir, la chéléniomancie proprement dite *gui* 龜, un système qui à l'origine en dérive où le pronostic est établi au moyen d'un jeu de trente-six bâtonnets et, enfin, l'achilléomancie *yi* 易.

(4) La table *tai yi* était utilisée dans le cadre d'un système mantique intitulé « la circulation du Grand Un *tai yi* dans les neuf palais » *tai yi xing jiu gong* 行九宮 (Yan Dunjie 1982, p. 86-90). Les plus anciennes références au procédé de mise en œuvre de ce système figurent dans le *Yi wei Qian zuo du* 易緯乾鑿度 (Nakamura, *tome* 1, première partie, p. 41-42) et le *Huang di nei jing ling shu jing* 黃帝內經靈樞經, chapitre 77. Grâce aux découvertes archéologiques récentes, nous en possédons aujourd'hui un exemplaire quasiment intact datant du début des Han antérieurs (*cf. infra*, p. 324). Nous ne savons par contre pas grand-chose des tables *lei gong* et du système de divination qui leur était associé. Le *Huang di Long shou jing* (*cf. infra*, p. 396-397) nous a conservé le souvenir d'une série duodénaire commandée par la divinité *lei gong* « Maître du tonnerre » (*juan* 1, p. 4a-b) dont les traces se perdent dans la haute antiquité (*cf.* Maspero, 1971, p. 112).

(5) Yan Dunjie (1958), p. 22. L'habitude fut prise avant cela de considérer les méthodes *tai yi*, *liu ren* et *dun jia* comme un ensemble de procédés mantiques apparentés (*cf. Yongcheng ji xian lu*, D.Z. 783, *juan* 1, p. 11 a). Pour ce qui est du système *dun jia*, nous en trouvons les premières traces dans le *Bao pu zi* 抱樸子 (chapitre *Deng she* 登涉, p. 275-276) de Ge Hong

précise que les deux premiers types de *shi* étaient exclusivement réservés au cadre officiel, il était interdit aux particuliers de les manipuler et même d'en posséder un chez soi. Quant au *liu ren shi*, tout un chacun était habilité à s'en servir. Ce passage pourrait expliquer pourquoi les *shi* que nous connaissons à ce jour sont pratiquement tous conçus pour la méthode *liu ren* dont nous verrons qu'elle est la seule à s'être transmise sans grandes altérations au cours des siècles ;

— le plateau-Ciel doit être fabriqué avec du bois de liquidambar *feng shu* 楓樹[1] ; le plateau-Terre, quant à lui, sera conçu en loupe du jujubier *zao xin* 棗心. Nous trouvons ici confirmé le fait que le bois était par excellence le matériau destiné à la fabrication des *shi* ;

— vient ensuite la description du fonctionnement de la table et des principaux éléments du comput. Nous reviendrons plus loin sur cette partie lors de l'analyse de la méthode *liu ren*. Il est important de constater que le *Tang liu dian* se borne à nous présenter la table *liu ren*, ignorant totalement les deux autres. Sans doute faut-il voir là une conséquence de l'interdit de divulgation dont nous avons vu qu'elles étaient frappées, car l'hypothèse de l'utilisation d'un *shi* unique pour trois systèmes mantiques différents est difficilement soutenable[2].

Voici pour l'essentiel ce que nous savons des *shi* au travers de la littérature des Tang. Dans les anciens traités *liu ren*, souvent fragmentaires, nous ne trouvons aucune description concrète d'une table de divination. Nous le verrons par la suite, ces textes se présentent surtout comme des traités de casuistique divinatoire alignant les unes à la suite des autres des listes d'exemples de manipulation. Le *shi* en tant qu'instrument n'y est que très rarement mentionné[3].

Il faudra attendre un ouvrage rédigé sous les Song (*cf. infra*, p. 402), le *Liu ren shen ding jing*, pour trouver la première description complète et détaillée du *shi* selon la méthode *liu ren*. Ce sera aussi la dernière, car probablement dès cette époque et en tout cas à partir des Ming, les *shi* tombent en désuétude pour être remplacés par des grilles mantiques (*cf. infra*, p. 404-405). Voici la traduction du passage qui nous concerne (*juan* 2, paragraphe 13, *Shi zao shi* 釋造式, « De la fabrication des

葛洪 (283-363). A en juger par cet ouvrage, le comput *dunjia* était en étroite liaison avec les pratiques ascétiques des ermites et des mystes de la religion taoïste (*cf.* Schipper, 1965, p. 34-39). Il est difficile de dire si la méthode *dun jia* se pratiqua jamais à l'aide d'un appareil particulier. L'expression *dun jia shi* dans le commentaire Tang au *Huang di Nei jing su wen* (chap. 66, p. 364) peut être comprise dès cette époque comme une référence au « dispositif » plutôt qu'à la « table » *dun jia*. Les évidences produites par Yan Dunjie (1982, p. 65-66) en faveur de l'existence d'un appareil spécialisé dans le comput *dun jia* ne sont pas convaincantes.

(1) Needham (*Vol.* IV, *tome* 1, p. 265) traduit *feng shu* par « bois d'érable » *(maple wood)*.

(2) En effet, la découverte récente de la table *tai yi* à laquelle nous venons de faire allusion n'autorise plus une telle supposition, du moins en ce qui concerne les Han. Par contre, il est possible que le système *lei gong* ait été basé sur le même type de *shi* que la méthode *liu ren* (*cf. infra*, p. 320, n. 1).

(3) On trouve dans le *Huang di Long shou jing* (*juan* 2, p. 18a) l'expression *tui shi* 推式 « faire avancer le *shi* » qui fait allusion au geste concret du manipulateur exerçant une pression sur le plateau-Ciel pour réaliser l'ajustement requis par le processus d'encodage des données de pronostication.

shi ») : « Pour construire un *shi*, il convient d'utiliser du bois de liquidambar pour le plateau-Ciel. On le choisira sur les troncs secondaires de l'arbre qui se greffent le long des plus grosses branches. Vu de loin, ils ne se distinguent guère du tronc principal mais, de près, leurs hauteurs sont différentes. Pour le plateau-Terre, on prendra de la loupe de jujubier. Les deux parties de l'instrument symbolisent le Ciel et la Terre, le Yin et le Yang... Le commentaire au *Lei gong sha lü* 雷公殺律 rapporte[1] : on distingue trois types de bois pouvant être utilisés pour construire le plateau (-Terre) du *shi*. Le meilleur est le jujubier de Pérak, ensuite vient le santal et, enfin, le plaqueminier. S'il n'y a pas de loupe de jujubier de Pérak disponible, on utilisera le bois d'un vieil essieu de charrette, ce qui n'est pas mal non plus. Quoi qu'il en soit, il faut que le bois choisi soit de bonne qualité.

« Sur le plateau-Ciel on disposera le Boisseau du Nord de telle sorte que (l'extrémité de) son manche soit en face de l'*esprit mensuel tian gang* 天罡, les douze *marqueurs* et les vingt-huit divisions équatoriales réparties en quatre groupes. Sur le plateau-Terre, on disposera les *marqueurs* encore une fois, puis les huit indices de la série dénaire, les cinq Phases, les trente-six animaux cycliques et les quatre Coins »[2].

Le texte poursuit en donnant les mensurations des *shi* selon la position des personnes auxquelles ils étaient destinés :

— *shi* destinés à l'empereur : 6 *cun* 寸 (pl.-Ciel) et 12 *cun* (pl.-Terre) ;

— *shi* destinés aux princes de l'empire : 4 *cun* et 9 *cun* ;

— *shi* destinés aux hauts fonctionnaires : 3 *cun* et 7 *cun* ;

— *shi* destinés aux petits fonctionnaires et aux gens du peuple : 2,4 *cun* et 6 *cun* ;

— *shi* de dernière qualité : 0,8 *cun* et 3 *cun*.

On constate que, premièrement, la taille du *shi* augmente selon le rang social de son propriétaire et que, deuxièmement, la taille du plateau-Terre est toujours d'un peu plus du double de celle du plateau-Ciel (sauf pour celui de l'empereur où le plateau-Terre est exactement le double du plateau-Ciel)[3].

Pour terminer, nous avons des indications d'ordre rituel relatives à la fabrication et à la conservation de l'instrument : « On choisira un jour *ren zi* 壬子 du onzième mois, quand les esprits sont confinés à

(1) Ouvrage non attesté par ailleurs. Si, comme son titre l'indique, ce traité était en relation avec le système mantique fondé sur les tables de divination *lei gong*, il n'est pas impossible qu'à partir d'une certaine époque et peut-être même (en l'absence d'évidences archéologiques sur ce point) dès les origines, les devins aient utilisé un *shi* unique pour les méthodes *liu ren* et *lei gong*. Le catalogue bibliographique de l'*Histoire des Song* (*juan* 5, section *Wu xing* 五行) cite un *Lei gong cuo sha lü* 撮 en un seul *juan*.

(2) Nous reviendrons en détail sur chacun de ces éléments dans la suite de l'exposé, au fur et à mesure de la description des *shi* existants.

(3) On pourra se reporter au tableau XV (*infra*, p. 372) qui donne les mensurations des *shi* existants en centimètres (1 *cun* $\simeq$ 3 cm). Il semble qu'à l'origine les plateaux-Ciel étaient plus grands (près des deux-tiers des plateaux-Terre pour les *shi* des Han) que par la suite (un peu moins de la moitié pour le *shi* des Six Dynasties et les cotes données ici par le *Liu ren shen ding jing*) ; *cf.* Yan Dunjie (1978), p. 335.

l'intérieur. Cette date convient pour entamer la gravure de l'instrument. Arrivé au jour *jia zi* 甲子 (douze jours plus tard), on accomplira le rituel approprié et, ayant disposé les deux plateaux de l'appareil comme il convient, on le suspendra après l'avoir introduit dans un étui brodé ».

Lorsque sous les Song, la manipulation des tables de divination devient une des épreuves prescrites aux examens impériaux, son histoire a déjà près de quinze siècles[1].

Nous venons de voir au travers des quelques éléments disséminés ici ou là dans la littérature, quelle pouvait être la fonction des *shi* aux époques anciennes et les principes de base de leur utilisation. En ce qui concerne les études modernes sur la question, il faudra attendre la brève mais exhaustive étude de Xiang Da pour que ce sujet attire enfin et d'une manière décisive l'attention des savants[2]. Malheureusement, à cette époque, la plupart des tables de divination que nous possédons aujourd'hui gisaient encore sous les décombres du temps. Depuis, les articles se succèdent régulièrement. Mis à part les comptes rendus de fouilles qui s'attachent surtout à la description matérielle des pièces excavées, nous avons plusieurs études dont les principales sont celles de Wang Zhenduo (1948, 1950, 1951), Yan Dunjie (1958, 1978, 1982) et Chen Mengjia (1965). En langue anglaise, bien que le problème du *shi* ait été abordé par divers auteurs, il n'y a à ce jour aucune étude complète de la question[3]. C'est sur la base de ces articles préexistants que le présent travail a été entrepris.

Avant d'entamer la présentation des *shi*, nous avons jugé utile de donner au lecteur une table générale des correspondances indispensables à la compréhension des dispositifs particuliers inscrits sur les tables de divination. Nous avons bien entendu restreint notre choix aux éléments relevant de la tradition commune à partir des Han. L'existence de telles tables est d'ailleurs attestée dès cette époque[4].

(1) *Cf.* Yan Dunjie (1982), p. 62-64. L'essentiel de l'épreuve consistait, en s'aidant du *shi*, à établir une sorte de bulletin météorologique pour les trois jours à venir.

(2) 向達. Il s'agit de l'article *Shuo shi* 說式 publié dans le Supplément littéraire du *Da gong bao* 大公報 (nº 30), 4 juin 1947.

(3) Quatre auteurs ont à ce jour touché à ce sujet : Needham (*Vol.* III et *Vol.* IV, *tome* 1), Loewe (1979), Harper (1979 et 1980-81), Cullen (1980-81). Needham a étudié le problème en relation avec l'histoire de la boussole ; Loewe a consacré plusieurs pages à l'analyse des *shi* dans le cadre d'une étude sur les miroirs TLV ; Harper (1979) s'est concentré avant tout sur le symbolisme de la constellation du Boisseau et sa fonction religieuse sous les Han. La contribution de Cullen, sous la forme d'une série de remarques sur l'article de Harper, tente de faire la première évaluation de la valeur astronomique de ces instruments. Ce travail, ainsi que la réponse de Harper (1980-81) aux critiques de Cullen, ont paru après achèvement du présent article. Afin de ne pas priver le lecteur des éléments nouveaux apportés par ces deux auteurs, nous avons introduit ici ou là dans les notes les points essentiels de leur débat.

(4) Wang Chong (*Lun heng*, chapitre *Jie shu* 詰術, p. 1422) en mentionne une d'usage courant à son époque qu'il dénomme *ri ting tu* 日廷圖 « Tableau du palais des jours ». Le *Huai nan zi* lui-même semble avoir été accompagné de ce type de table dès sa première publication (*cf.* Wang Zhenduo, 1948, p. 223-229). Ces tables contribuèrent probablement à répandre tout en la fixant de manière définitive la théorie chinoise des correspondances qui prend progressivement forme à partir de la fin des Royaumes Combattants grâce aux efforts conjugués des astro-calendéristes, des médecins, des ritualistes, des devins et des

B. LES TABLES DE DIVINATION EXISTANTES

Il existe actuellement trois exemplaires quasiment intacts de table de divination par la méthode *liu ren*. Leur répartition dans le temps s'échelonne sur une période de près de huit siècles, allant des Han antérieurs aux Six Dynasties. Nous sommes donc en mesure d'entrevoir dans ses grandes lignes les étapes de l'évolution de ces instruments et de préciser avec plus d'exactitude les principes de leur fonctionnement.

Outre les trois *shi* intacts, il en existe encore quelques fragments dont nous aurons à nous servir pour éclairer tel ou tel point de l'analyse. Généralement admis pour dater des Han, nous en traiterons donc à la suite des deux premiers *shi*, celui des Han antérieurs et celui des Han postérieurs.

Pour ce qui est de la présentation, nous nous sommes concentré sur les éléments inscrits sur les *shi* en vue, d'une part de l'analyse de leur évolution dans le temps et, d'autre part, de l'étude de leur fonctionnement dans le cadre de la méthode *liu ren*. Nous n'aborderons que les détails essentiels de la description matérielle, en prenant soin pour chacun des appareils de renvoyer aux sources concernées.

I. LE *SHI* DES HAN ANTÉRIEURS

Ce *shi* a été découvert en 1977 dans le district de Fuyang 阜陽 de la province du Anhui[1]. Il faisait partie de l'ensemble des objets divers qui se trouvaient sur le site funéraire des marquis de Ruyin 汝陰. Selon l'avis des spécialistes, la tombe qui nous concerne ici fut construite en —165 (*Wenwu* 1978-8, p. 18) pour accueillir la dépouille du deuxième marquis de la lignée, Xiahou Zao 夏侯竈. Yin Difei (1978, p. 339-340), préoccupé plus spécialement par la datation de la table de divination elle-même, donne l'an —173 comme date de sa fabrication probable. Il convient donc de considérer ce *shi* des Han antérieurs comme représentatif du milieu du règne de l'empereur Wen 文 (règne de —179 à —157) et par conséquent, des tous premiers temps de la dynastie.

La table elle-même est en bois recouvert de laque noire. Les inscriptions sont gravées en écriture sigillaire *zhuan wen* 篆文. L'appareil se compose de deux parties : une base carrée (plateau-Terre) sur laquelle vient s'appliquer un disque circulaire (plateau-Ciel) de format plus petit. Le disque est muni d'un orifice central permettant de le faire pivoter

idéologues de l'empire en gestation. Sur cette question, on se référera aux travaux de Granet (1950), p. 375-378, Eberhard (1970), p. 11-110, Porkert (1974), p. 1-106, Feuchtwang (1974), p. 15-111.

(1) Description matérielle dans *Wenwu* 1978-8, p. 12-31. Analyses par Yan Dunjie (1978, 1982), Yin Difei (1978) et Harper (1979).

autour d'un axe situé au centre de la base carrée. Nous sommes donc bien en présence d'un *shi* tel que nous l'avons trouvé décrit dans les sources littéraires à partir des Tang. Yan Dunjie (1978, p. 334-335) le définit d'emblée comme une table de divination *liu ren*. Cette identification est pleinement justifiée, bien qu'il soit peut-être plus exact de dire que nous avons là l'ancêtre des tables *liu ren* proprement dites.

Avant d'aborder l'analyse des éléments inscrits, il convient de dire un mot des deux autres instruments à usage mantique découverts en même temps que la table *liu ren*. L'un d'eux, selon toute évidence, est une table *tai yi*, c'est-à-dire une table de divination destinée à la méthode *tai yi jiu gong* 太一九宮[1]. Cette découverte témoigne de l'existence, dès le début des Han, de plusieurs types de *shi*. Il est difficile de se prononcer de manière certaine sur ce point, mais au premier abord il ne semble pas y avoir entre eux de comput commun.

L'autre instrument présente certaines particularités qui en font un objet à part[2]. En effet, le plateau-Terre (qui constitue la base de l'appareil) est circulaire et ne correspond pas à la facture normale des *shi*. Étant donné la nature purement astronomique des éléments qui y sont représentés (les vingt-huit divisions équatoriales pour le plateau-Terre et la constellation du Boisseau pour le plateau-Ciel), les spécialistes voient en cet instrument une sorte de « calendrier sidéral », c'est-à-dire un outil de mesure astro-calendérique ayant pour fonction de déterminer la position du Boisseau dans le ciel à tout moment du jour ou de l'année[3]. Yan Dunjie va même jusqu'à le comparer à l'énigmatique *xuan ji yu heng* 璇璣玉衡 attesté par la tradition scripturaire dès les Han[4].

(1) Nous avons déjà mentionné l'existence de cette table en relation avec la nomenclature tripartite des *shi* dans le *Tang liudian* (*cf. supra*, p. 318, n. 2). On en trouvera une description dans *Wenwu* 1978-*8*, p. 16 et 25. Pour une analyse des éléments ayant conduit à définir avec certitude cet instrument comme une table *tai yi*, *cf.* Yan Dunjie (1978, p. 335-337), Yin Difei (1978, p. 339-341) et Yamada Keiji (1980, p. 202-206).

(2) Description dans *Wenwu* 1978-*8*, p. 15-16, 18 et 19 ; Yan Dunjie (1978, p. 337) ; Yin Difei (1978, p. 339-342) ; Hashimoto (1981, p. 189-196) et Cullen (1980-81, p. 34-39). Le schéma donné dans *Wenwu* (p. 19) ne concorde pas avec celui reproduit par Yin Difei (p. 342) ; *cf.* Harper (1979), n. 12.

(3) Ce calcul est facilement réalisable grâce à l'ensemble des petits orifices qui se trouvent en bordure du plateau-Ciel (*cf.* schéma I ci-dessous). Malgré l'état défectueux dans lequel nous est parvenu l'appareil, il est tout de même possible d'en fixer le nombre à 365 environ. Dès lors, il suffit d'avoir un repère fixe comme par exemple la date exacte du solstice d'hiver (calculée à l'aide du gnomon) pour connaître par un déplacement quotidien d'une aiguille ou de tout autre objet dans les orifices en question, l'état du ciel à n'importe quel moment de l'année et d'en déduire automatiquement l'orientation correspondante du Boisseau du Nord. On obtient ainsi un moyen simple pour déterminer la position du soleil sur la boucle des divisions équatoriales en relation avec les déplacements périodiques du manche du Boisseau sur l'horizon, les différences angulaires présentées fournissant peut-être au devin la matière de ses interprétations. Cullen (1980-81, p. 34) donne un excellent aperçu des calculs réalisables à l'aide de cet appareil : détermination de la position du soleil pour un jour donné de l'année, détermination de la position de la lune pour une heure donnée du jour, détermination du passage au méridien de telle ou telle division équatoriale à n'importe quel moment de l'année.

On se souviendra que la technique du déplacement d'un objet dans des orifices était aussi utilisée sur les cadrans solaires de la même époque (*cf.* Needham, *Vol.* III, p. 302-309).

(4) Yan Dunjie (1978), p. 337. Il est suivi sur ce point par Cullen (1980-81), p. 39-40. Sur le *xuan ji yu heng*, *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 332-339.

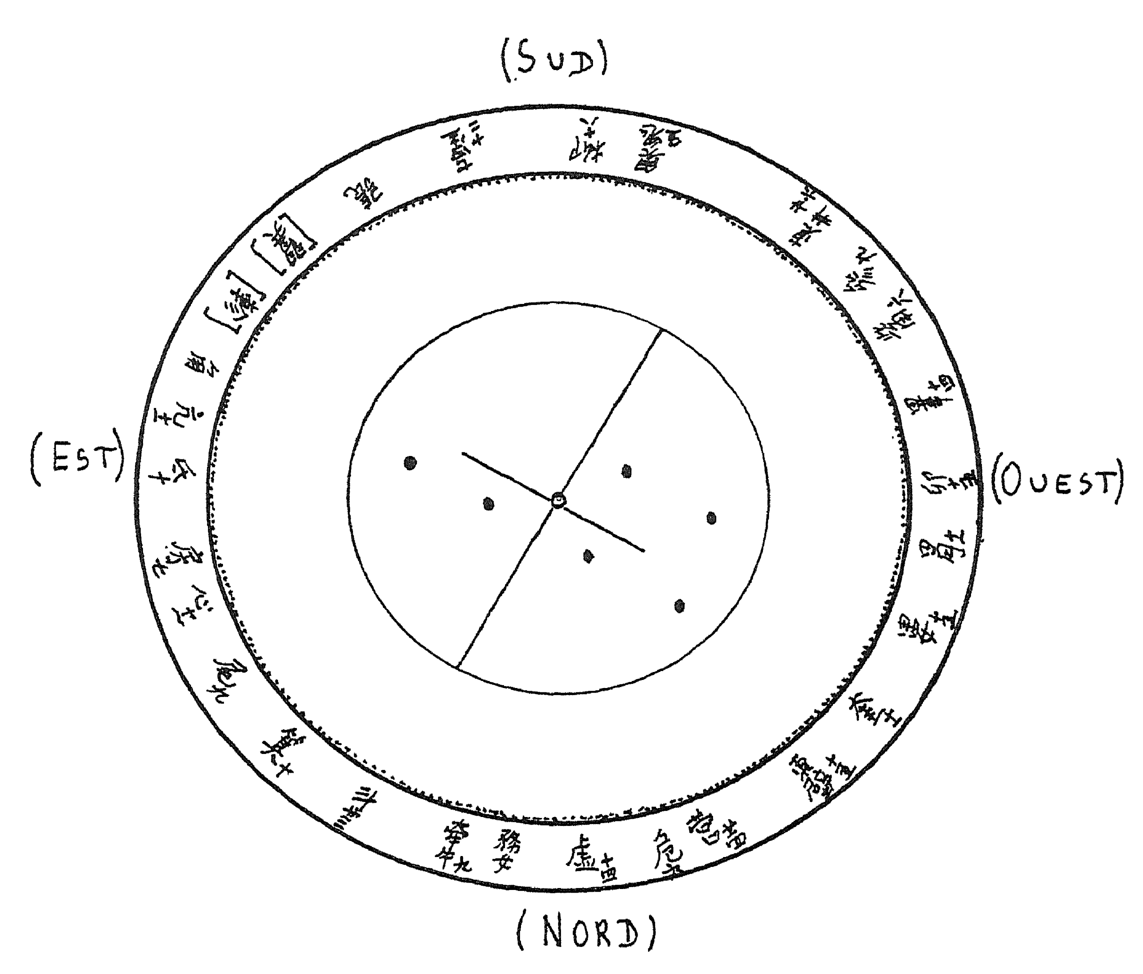


SCHÉMA I : La table à double plateau circulaire des Han[1].

Comme l'a très bien fait remarquer D. Harper (1979, p. 2), la ressemblance est telle entre le plateau-Ciel de la table *liu ren* et ce type de table à double plateau circulaire que nous sommes enclins à tenir cette dernière pour un prototype agrandi de la première[2]. Le manipulateur procédait

(1) On remarquera que pour plus de précision le Boisseau est doublé de deux lignes perpendiculaires qui devaient servir à l'ajustement des deux plateaux de l'appareil. L'étendue en degrés des divisions équatoriales correspond aux plus anciennes recensions connues et font de cet objet un élément précieux pour l'étude de l'histoire de l'astronomie chinoise (*cf.* Yan Dunjie, 1978, p. 337 ; Hashimoto, p. 191, tableaux 1 et 2 et Harper, 1979, n. 39).

(2) Cullen (1980-81, p. 40-41, n. 1) qui cherche avant tout à montrer que les tables *liu ren* et cette table à double plateau circulaire sont représentatives de deux modèles cosmologiques bien distincts, respectivement les théories *gai tian* et *hun yi* (*cf. supra*, p. 310, n. 1), réfute catégoriquement une telle interprétation. Pourtant, le fait même que ces deux types d'instruments proviennent d'un site funéraire identique invite tout naturellement à supposer, d'une part, qu'ils étaient contemporains l'un de l'autre et, d'autre part, qu'ils étaient utilisés dans un contexte commun. On ne voit donc pas pourquoi les déductions faites à l'aide d'une table ne pouvaient être exploitées lors de la manipulation de l'autre. Si nous ajoutons à cela

tout d'abord à une série de calculs à l'aide de la table à double plateau circulaire et, dans un deuxième temps, après avoir utilisé le résultat de ses opérations pour ajuster le plateau-Ciel du *shi*, il entamait le processus d'extraction des données par l'analyse des oppositions entre les éléments inscrits sur la surface des deux plateaux.

Revenons maintenant à notre sujet. Nous donnons ci-dessous la représentation schématique du *shi* des Han antérieurs :

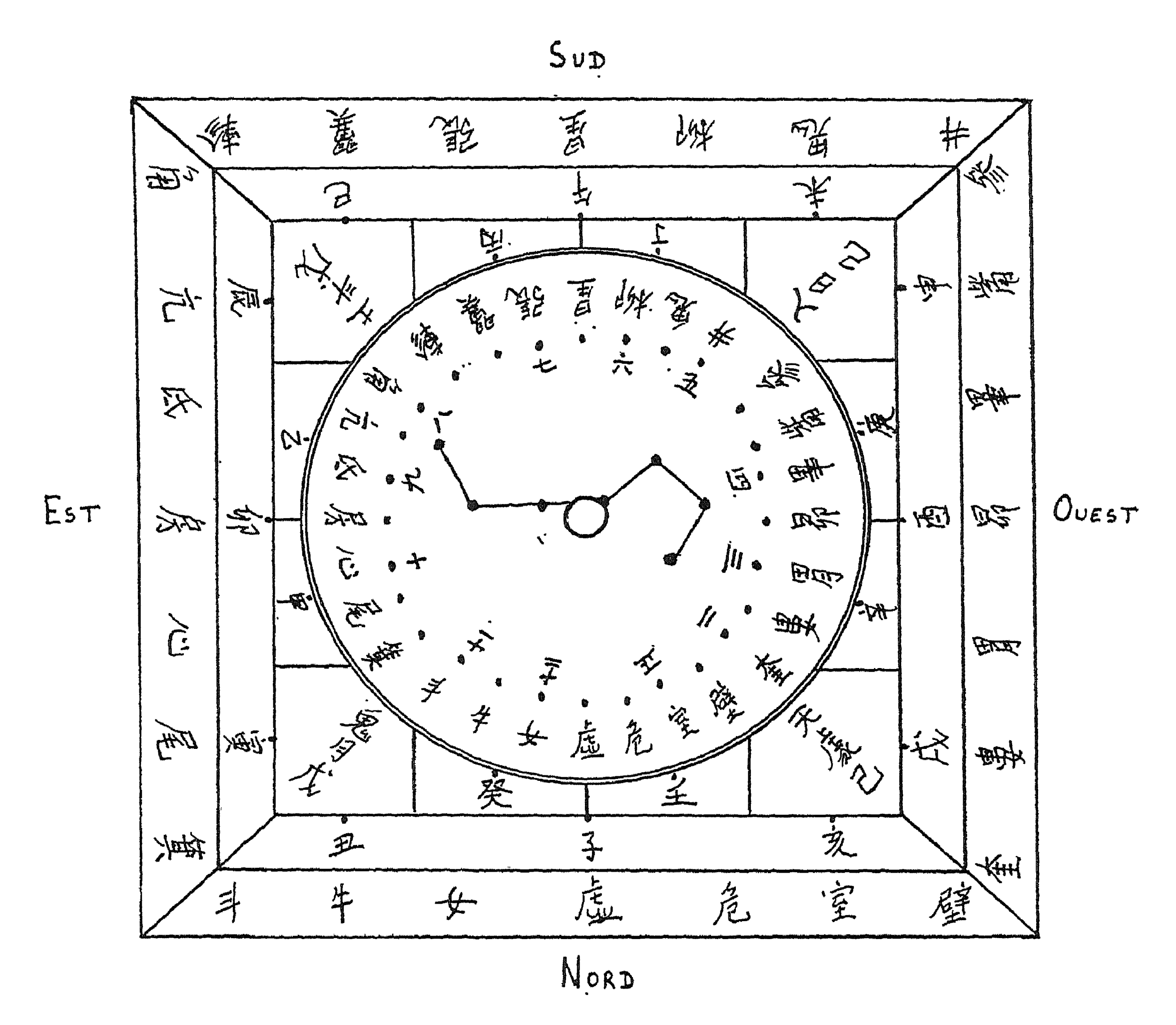


Schéma II : La table de divination des Han antérieurs.

la similitude formelle existant entre ces deux instruments, point qu'a très bien fait ressortir Harper dans son premier article et qu'il réitère dans le second (p. 48), nous ne pouvons que conclure au bien fondé de son hypothèse.

1. *Description*

Plateau-Ciel.

— Au centre du plateau on distingue clairement le Boisseau du Nord avec ses sept étoiles reliées entre elles par une ligne continue[1]. La tradition chinoise énumère les étoiles de cette constellation en commençant par la première étoile du « bol » *kui* 魁 nommée *tian shu* 天樞 et en finissant avec la dernière étoile du « manche » *gang* 罡 ou *biao* 杓 nommée *yao guang* 搖光. Pour ne pas compliquer inutilement l'exposé nous resterons fidèle à cette convention[2]. La disposition du Boisseau par rapport aux autres éléments du plateau-Ciel est fixe. La première étoile se trouve aux abords des divisions équatoriales *kui* 奎 et *lou* 婁, toutes deux apparentées au 11e *marqueur*, *xu* 戌 (*cf.* tableau I). La septième est attachée, selon l'expression chinoise, aux divisions équatoriales *jiao* 角 et *kang* 亢 relatives au 5e *marqueur*, *chen* 辰[3]. Ces deux étoiles sont diamétralement opposées sur le *shi* et c'est leur orientation qui est déterminante. Les cinq autres, quant à elles, respectent la configuration générale de la constellation telle qu'elle apparaît dans le ciel.

Deux remarques sont à faire : premièrement, au lieu de se mouvoir en décrivant un cercle autour du pôle, le Boisseau tourne ici sur lui-même autour d'un axe situé approximativement à l'intersection du bol et du manche. Il se substitue en quelque sorte à l'étoile polaire. Cette translation est significative de l'importance tenue par cette constellation dans les conceptions cosmographiques de l'époque (*cf. infra*, p. 000, n. 1).

Deuxièmement, les sept étoiles du Boisseau sont disposées sur le plateau-Ciel comme si l'observateur se situait à l'*extérieur* de la voûte étoilée, à la manière dont sont conçus les globes célestes modernes. Cette particularité laisse supposer dès cette époque l'existence d'un décalage entre l'observation directe du ciel et sa représentation imagée sur les *shi*, l'éventualité d'une erreur d'appréciation ne pouvant être envisagée dans ce cas précis[4].

— Sur la circonférence du plateau nous trouvons inscrites les vingt-huit divisions équatoriales ou *xiu* 宿 (mot à mot « stations », « étapes »). La première, *jiao* 角, se situe à l'angle Sud-Est du *shi* dans l'alignement du manche du Boisseau. Le dispositif complet évolue dans le sens contraire des aiguilles d'une montre (*vers la droite* selon la terminologie chinoise, compte tenu du fait que le Nord se trouve en bas).

(1) L'habitude de relier entre elles les étoiles d'une même constellation semble remonter au IIIe siècle avant notre ère ; *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 276.

(2) Il existe plusieurs types d'appellations des sept étoiles du Boisseau. Nous optons ici pour la plus courante. Pour un parallèle avec la terminologie occidentale, *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 232-233.

(3) Cette disposition est fidèle à la réalité astronomique. La première mention de la position du Boisseau sur la sphère des fixes se trouve dans le *Shi ji* (référence et traduction dans Needham, *Vol.* III, p. 232).

(4) *Cf.* Harper (1979), p. 4 et n. 43.

Chaque division équatoriale est marquée par un point situé au-dessus de son dénominatif. En voici la représentation linéaire :

TABLEAU II[1]

Coin S-E (vers la droite) →			Est →			Coin N-E
角 jiao	亢 kang	氐 di	房 fang	心 xin	尾 wei	箕 ji
Coin N-E →			Nord →			Coin N-O
斗 dou	牛 niu	女 nü	虛 xu	危 wei	室 shi	壁 bi
Coin N-O →			Ouest →			Coin S-O
奎 kui	婁 lou	胃 wei	昴 mao	畢 bi	觜 zui	參 shen
Coin S-O →			Sud →			Coin S-E
井 jing	鬼 gui	柳 liu	星 xing	張 zhang	翼 yi	軫 zhen

— Entre le Boisseau et les vingt-huit divisions équatoriales, nous avons une série de douze nombres représentant les douze mois de l'année civile[2]. Chacun d'eux est mis en relation avec une division équatoriale déterminée :

TABLEAU III

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
正	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
室(宮) shi	奎(閨) kui	胃 wei	畢 bi	井 jing	柳 liu	張(長) zhang	角 jiao	氐 di	心 xin	斗 dou	女 nü

(1) *Cf.* aussi tableau I. Par souci de clarté, nous présentons les divisions équatoriales sous une forme unifiée, ne tenant pas compte des variantes la plupart du temps essentiellement graphiques qui apparaissent ici ou là sur les *shi* existants.

(2) Le nombre « un » étant rendu par le terme *zheng* 正 « recteur » que les calendéristes utilisent habituellement pour désigner le premier mois de l'année (*zheng yue* 月 « mois recteur ») prouve que nous avons bien affaire ici à une numérotation mensuelle.

C'est la présence de cette série numérique qui nous autorise à définir la table des Han antérieurs comme le prototype le plus ancien des tables *liu ren*. En effet, ce sont ces nombres qui seront ultérieurement remplacés par les douze esprits mensuels de la tradition *liu-ren* classique (*cf. infra*, p. 354-355).

Plateau-Terre.

— Sur la boucle extérieure, nous retrouvons les vingt-huit divisions équatoriales disposées de la même façon que sur le plateau-Ciel (défilement *vers la droite* à partir du Coin S-E). Il y a cependant une différence essentielle entre ces deux séries : les divisions équatoriales sont ici transposées sur l'horizon terrestre, d'où il s'en suit que chacune d'elles correspond à une orientation géographique constante tout en s'insérant dans le réseau des relations qui caractérise la théorie des correspondances dont nous avons donné les principaux éléments au tableau I (*supra*, p. 322).

— Sur la boucle médiane, nous trouvons les douze *marqueurs* (*chen* 辰). Ils sont disposés sur le carré à raison de trois par côté. La série commence par le *marqueur zi* 子 (Nord) qui correspond au début de l'année astronomique (solstice d'hiver). Le sens de défilement est ici *vers la gauche* (dans le sens des aiguilles d'une montre). Le *marqueur yin* 寅, associé au premier mois du printemps et par conséquent au début de l'année civile à partir des Han, peut lui aussi tenir lieu de commencement du cycle quand les *marqueurs* sont utilisés pour désigner les douze mois de l'année[1]. Voici comment se présente cette série duodénaire des douze *marqueurs* :

TABLEAU IV

orientation	Nord	N-E		Est	S-E		Sud	S-O		Ouest	N-O	
ordre générique	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
les douze marqueurs	子 zi	丑 chou	寅 yin	卯 mao	辰 chen	巳 si	午 wu	未 wei	申 shen	酉 you	戌 xu	亥 hai
ordre calendérique	11ème mois	12ème mois	1er mois	2ème mois	3ème mois	4ème mois	5ème mois	6ème mois	7ème mois	8ème mois	9ème mois	10ème mois

— La partie intérieure du plateau est divisée en douze carrés égaux à l'intérieur desquels sont représentés les indices de la série dénaire. Les indices *wu* 戊 et *ji* 己 apparentés au Centre (*cf.* tableau I) sont dédoublés et reportés sur les quatre Coins du *shi* en compagnie d'autres

(1) La tradition chinoise désigne en général les mois de l'année à l'aide de nombres allant de un à douze. Toutefois, dans le cadre du comput sexagésimal, on les associe à la série des *marqueurs* par l'intermédiaire des orientations prises par le manche du Boisseau tout au long de l'année tropique (*cf. infra*, p. 342).

éléments dont nous reparlerons plus loin. C'est pourquoi nous avons en fait *douze* indices au lieu de dix, ou bien *huit* seulement s'il est fait abstraction de ceux qui figurent sur les Coins[1]. La série commence avec l'indice *jia* 甲 (Nord-Est). Le sens de défilement est, comme pour les *marqueurs*, *vers la gauche*. En voici la représentation linéaire :

TABLEAU V[2]

orientation	Est		Coin S-E	Sud		Coin S-O	Ouest		Coin N-O	Nord		Coin N-E
ordre générique	1	2	5	3	4	6	7	8	6	9	10	5
les dix troncs	甲 jia	乙 yi	戊 wu	丙 bing	丁 ding	己 ji	庚 keng	辛 xin	己 ji	壬 ren	癸 kui	戊 wu

2. *Interprétation des données*

Avant d'aborder le problème de la manipulation de ce *shi*, il convient tout d'abord de resituer les éléments inscrits sur les deux plateaux de l'appareil dans le cadre historique de leur développement afin de mieux saisir la fonction mantique qui leur était alors attribuée.

a) *Les divisions équatoriales.*

Il serait fastidieux de reprendre le long débat inauguré au siècle dernier sur l'origine et la formation du système des divisions équatoriales. On admet communément aujourd'hui que ce système sous sa forme achevée fut élaboré durant la deuxième moitié de la période Chunqiu (—770, —476)[3]. Il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce que nous les trouvions représentées sous cette forme sur le *shi* des Han antérieurs. Grâce aux récentes découvertes archéologiques, nous en avons aujourd'hui sur le couvercle du coffre excavé sur le site funéraire du marquis Yi 乙 de Zeng 曾 une illustration qui peut être datée avec certitude du tout début des Royaumes Combattants (—433 env.)[4].

(1) Comme c'est le cas du *shi* des Han postérieurs qui ne comporte aucune inscription sur les quatre Coins. Le décompte des éléments inscrits sur les quatre secteurs (Nord, Est, Sud, Ouest) du *shi* se fait d'ailleurs indépendamment des éléments figurant sur les Coins (*cf.* le passage du *Liu ren shen ding jing* précédemment cité *supra*, p. 320). Quoiqu'il en soit, nous avons soit douze indices soit huit, mais jamais dix (le cas du plateau-Ciel du *shi* des Six Dynasties est particulier ; *cf. infra*, p. 369).

(2) Pour un tableau d'ensemble des correspondances impliquées, *cf. supra*, tableau I. Les quatre Coins sont mieux connus sous le nom de « quatre Portes » (*cf. infra*, p. 376-377).

(3) *Cf.* note suivante. Les études récentes sur la question sont : Xia Nai (1976), Pan Nai (1979) et Deng Wenguang (1979), p. 73-108. On pourra aussi se référer à Needham, *Vol.* III, p. 242-259 et Maspero (1929), p. 277-284.

(4) Cette importante découverte fut faite en 1978 dans la province du Hubei (*cf. Wenwu* 1979-7, p. 40-45 et planche V-2 ; Hashimoto (1981), p. 196-200. Pour un schéma approximatif, voir le frontispice au présent article). Outre la série des vingt-huit divisions équatoriales

Un autre problème largement débattu porte sur les causes qui ont conduit à l'élaboration du système des *xiu*. L'avis le plus général est que la détermination des divisions équatoriales fut à l'origine commandée par l'observation des stations sidérales de la lune. D'où l'appellatif *mansions lunaires* qui leur est souvent attribué[1]. Une telle conception est extrêmement réductrice : d'une part, l'observation des positions sidérales de la lune était en relation étroite avec la systématisation de l'année tropique et par conséquent avec la marche du soleil sur la sphère des fixes[2] ; d'autre part, le caractère polaire et équatorial de l'astronomie chinoise ancienne attribuait un rôle important aux constellations circumpolaires et notamment à celle du Boisseau dans la division de l'équateur céleste en vingt-huit portions de grandeurs inégales[3]. De ce fait, celles-ci ont toujours gardé par rapport aux astres mobiles une certaine autonomie qui leur confère ce statut original et particulier de divisions équatoriales[4].

disposées en ovale au milieu du dit couvercle, nous avons : 1) sur le pourtour extérieur, la représentation des animaux emblématiques de l'Est (le dragon du printemps) et de l'Ouest (le tigre de l'automne) ; 2) à l'intérieur de la bouche constituée par les divisions équatoriales et pratiquement au centre même du couvercle, le report du caractère *dou* « Boisseau du Nord » dans sa graphie archaïque (斗). La présence combinée des divisions équatoriales et du Boisseau montre de manière indiscutable que dès cette époque l'habitude était prise d'assigner à cette constellation une position centrale sur la sphère des fixes tout en lui concédant un rôle directeur dans la répartition des divisions équatoriales sur les quatre secteurs de l'espace.

Signalons qu'une version des divisions équatoriales contemporaine du *shi* des Han antérieurs nous est fournie par les manuscrits de Mawangdui (—170 env. ; *cf.* Deng Wenguang, 1979, p. 76). Il existait encore sous les Han plusieurs types possibles d'agencement des divisions équatoriales (Chen Mengjia, 1965, p. 141-142). Pour une liste exhaustive, *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 235-237).

(1) Ce point de vue s'appuie en grande partie sur l'étude comparée des systèmes zodiacaux connus ; *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 242-259 et Ho Peng-yoke (1966), p. 94-105. On invoque aussi à l'appui de cette thèse des citations éparses glanées dans l'ancienne littérature, notamment l'assertion suivante du *Lü shi chunqiu* (chapitre *Yuan dao, juan* 3, p. 17a) : « La lune accomplit ses stations sidérales sur la boucle des vingt-huit divisions équatoriales, inlassablement de la première à la dernière, car telle est la voie du Ciel ». Deng Wenguang, de son côté, formule une hypothèse totalement nouvelle en analysant la formation du système des *xiu* en relation avec l'observation et la codification du cycle saturnien (vingt-neuf ans environ) ; *cf.* Deng Wenguang (1979), p. 85-90.

(2) Notamment si nous tenons compte du fait, mis en évidence au siècle dernier par L. de Saussure, que les astronomes de la Chine antique déterminaient les positions sidérales du soleil par l'observation des *levers achroniques* de la pleine lune (1967, p. 40-45). Voir aussi, Deng Wenguang (1979), p. 75.

(3) De ce point de vue la découverte d'une représentation combinée des divisions équatoriales et de la constellation du Boisseau sur le couvercle du coffre de la tombe du marquis de Zeng (*cf. supra*, p. 330, n. 4) apporte la preuve décisive de l'importance de ce rôle et de son antiquité. Par ailleurs, ce n'est pas le seul fait du hasard que la première division équatoriale *jiao* 角 soit précisément celle qui correspond à l'orientation fixe du manche du Boisseau. Sur le rôle des constellations circumpolaires dans la répartition inégale des divisions équatoriales sur l'équateur, *cf.* Maspero (1929, p. 219, n. 1) et Saussure (1967, p. 10-13).

(4) Sur la traduction du terme *xiu*, *cf.* Major (1976), p. 2-3. L'auteur y défend la terminologie jadis proposée par Sivin « *lunar lodge* ». Sa discussion porte essentiellement sur le terme *lodge*, relativement secondaire puisque quel que soit le vocable utilisé (mansion, *lodge* ou, comme nous le faisons ici, division), son sens dépendra en dernière instance de la définition qui en est donnée par l'utilisateur. Le terme *lunar* par contre présuppose d'emblée qu'il est attribué un rôle privilégié à la révolution de l'astre lunaire dans le dispositif des vingt-huit

Tel était le contexte astronomique qui a vu naître le système des *xiu*. Abordons à présent le problème de leur dimension mantique. Il apparaît immédiatement que leur présence sur le *shi* est essentielle à tout point de vue. Non seulement c'est le seul élément à être représenté à la fois sur les deux plateaux, c'est aussi le seul qui restera inchangé sur toutes les tables de divination connues. Pour ce qui est du *shi* des Han antérieurs, les divisions équatoriales y conservent encore une fonction astronomique évidente. Par exemple, ce sont elles qui assurent la répartition des douze nombres figurant sur le plateau-Ciel. Mais cette fonction est déjà largement tributaire de deux autres que nous allons maintenant évoquer.

— *Fonction calendérique* : on sait que les astronomes anciens divisaient l'équateur céleste en 365,25 degrés ou *du* 度. A chaque jour de l'année correspondait donc un degré bien défini et toujours le même. Étant donné que la position et l'étendue des divisions équatoriales étaient déterminées à l'aide de ces mêmes degrés, il suffisait de savoir à quel degré de tel ou tel *xiu* on se trouvait pour en déduire automatiquement le jour de l'année correspondant[1]. Inversement, à chaque jour de l'année pouvait être immédiatement associé tel ou tel *xiu* particulier (accompagné de son quantième en degré).

Malgré l'avantage présenté par cette technique pour la conversion des données astronomiques en instances calendériques, dont on a vu dans l'introduction que c'était la tendance fondamentale de la systématisation des mouvements célestes en Chine, on conçoit aisément qu'en l'absence d'outils de mesure suffisamment sophistiqués, il était impossible de s'appuyer pour ce faire sur l'observation directe. Il fallait s'en rapporter à un modèle abstrait dont la fonction commandée par le manche du Boisseau était celle d'un calendrier sidéral[2]. Le premier pas

xiu. L'auteur retient ce dernier vocable sur la seule évidence que « le concept est le plus souvent utilisé en référence aux déplacements de la lune » (p. 2), ce qui est loin d'être le cas dans la littérature astro-calendérique des Han.

Un autre point de débat porte sur le caractère équatorial ou écliptique de la boucle des divisions équatoriales. Cette question est récemment devenue largement tributaire de positions partisanes concernant l'évolution des fondements scientifiques de l'astronomie chinoise, une division du ciel sur la base de repères écliptiques étant considérée comme scientifiquement plus avancée que celle qui s'appuie sur des repères équatoriaux. La plupart des savants s'accordent néanmoins sur le fait, confirmé par toute la littérature existante, que les divisions équatoriales restèrent mesurées sur l'équateur au moins jusqu'aux Han postérieurs où, pour la première fois, on commença a y adjoindre des mesures en degrés sur l'écliptique ; *cf.* Maspero (1929, p. 274-278) et Xia Nai (1976, p. 37-38). Pour un point de vue contraire, *cf.* Deng Wenguang (1979, p. 75-76) et Cullen (1980-81, p. 51 et 54).

(1) Les positions facilement calculables (solstices, équinoxes) servaient de points de repère. Sous les Han toutefois, les étendues respectives des *xiu* en degrés équatoriaux étaient encore loin d'être unifiées ; on se reportera aux tableaux établis par Maspero (1929, p. 283) et Hashimoto (1981, p. 191).

(2) Nous avons vu que telle était probablement la fonction de la table à double plateau circulaire des Han (*cf. supra*, p. 324-326). Signalons en passant, car nous y reviendrons, que le *shi* des Han postérieurs comporte lui aussi une graduation par petits points le rendant apte à être utilisé comme un calendrier sidéral. Cullen attribue à ce type de calcul une trop grande valeur astronomique (1980-81, p. 35-36). Rien n'indique qu'il ne s'agissait pas ici pour le devin

était fait vers la scission entre l'observation astronomique et le calcul calendérique, scission qui sera définitivement consommée au IVe siècle avec la découverte de la précession des équinoxes par Yu Xi 虞喜 (actif entre 307 et 338).

L'utilisation de ce type de comput à des fins divinatoires est suffisamment évidente pour qu'il soit inutile de s'y apesantir. Elle apparaît d'autant plus dans les systèmes plus tardifs tels que nous les trouvons consignés dans les premiers traités *liu ren*[1]. En effet, les calendérologues des périodes ultérieures se mirent à utiliser un système simplifié où, ignorant la notion de degré, à chaque jour passé ils associaient une division équatoriale différente : le premier jour de l'année civile était marqué du premier *xiu*, *jiao* 角 ; le deuxième jour on passait directement au second, *kang* 亢 et ainsi de suite jusqu'au premier jour de l'année suivante où l'on reprenait le comput initial. Parvenue à ce point, la fonction mantique des divisions équatoriales avait fini par venir à bout de leur signification astronomique d'origine[2].

— *Fonction géographique* : il est difficile de savoir à quel moment au juste fut accomplie la mise en relation des régions géographiques de la Chine avec des zones célestes. Le chapitre *Yu gong* 禹貢 du *Shang shu* 尚書 où se trouve la première recension écrite de la division du territoire chinois en neuf régions *jiu zhou* 九州 ne fait aucune allusion à d'éventuelles correspondances avec des phénomènes célestes. Il y a donc lieu de supposer que ces derniers ne jouèrent aucun rôle effectif dans la délimitation primitive de ces régions et que leur mise en relation avec des zones géographiques fut accomplie plus tardivement sur la base de divisions préexistantes. Le *Lü shi chunqiu* 呂氏春秋 (*juan* 13, chapitre 1), présenté à la Cour en —239, nous donne le premier exemple d'une mise en correspondance des neuf régions avec les neuf zones célestes *jiu ye* 九野 définies en termes de divisions équatoriales[3]. Le

d'avoir un moyen simple et considéré comme efficace d'associer chaque jour de l'année à un point donné de la sphère céleste à des fins exclusivement mantiques. L'essentiel étant de se retrouver d'une année sur l'autre au même point de départ et non d'utiliser les données fournies par l'appareil pour se livrer à des observations concrètes et à des calculs sophistiqués. Nous touchons là à l'importante question de savoir quelle était l'exacte fonction de ces appareils et qui en étaient les manipulateurs. Le seul fait qu'ils aient été découverts dans une tombe signale qu'il leur était alors attribué une certaine dimension religieuse. Pour ce qui est des utilisateurs, nous avons vu et nous verrons encore qu'il s'agissait avant tout de devins, astromanciens ou calendérologues, plutôt que d'astronomes soucieux du caractère positif et expérimental de leurs déductions. Cullen lui-même est porté à la conclusion que « même la table à double plateau circulaire n'était probablement pas un instrument à caractère observationnel » (p. 36). Pourquoi dès lors vouloir absolument les traiter comme s'ils fussent été tels ?

(1) *Huang di Long shou jing* (D.Z. 283), *juan* 1, p. 3a. Voir *infra*, p. 397, n. 2.

(2) Ce qui ne veux pas dire, bien entendu, que les divisions équatoriales comme telles aient été supprimées. On continua toujours de les utiliser pour leur fonction de repères sidéraux concrets dans tous les domaines relatifs à l'astronomie.

(3) P. 1b-2b. Le passage se trouve aussi dans le *Huai nan zi*, chapitre 3 (p. 76-77) et chapitre 4 (p. 119-120). Xia Nai (1976, p. 40) date la mise en relation de secteurs du ciel avec des zones géographiques de la fin des Royaumes Combattants.

traité astronomique du *Shi ji* est encore plus net sur ce point : « Les vingt-huit divisions équatoriales gouvernent les douze régions »[1].

Dans cette perspective, on saisit fort bien l'utilité mantique de la transposition des divisions équatoriales sur l'horizon ou, pour ce qui nous concerne ici, sur le pourtour du plateau-Terre du *shi*. Le manipulateur était ainsi à même de traduire des données astro-calendériques en termes de localisation géographique[2]. De plus, les *xiu* ayant un rôle d'indicateurs de direction à la manière d'une rose des vents à vingt-huit branches, on en vint à les utiliser dans l'établissement de pronostics pour les questions d'orientation et de direction à suivre pour mener à bien telle ou telle affaire[3].

b) *Les douze mansions solaires.*

Abordons maintenant la question des douze nombres attachés à certaines des divisions équatoriales inscrites sur le plateau-Ciel. Nous avons vu que cette série était représentative des douze mois de l'année. En fait, il ne s'agit pas des mois proprement dits, lesquels sont associés de manière fixe à la série duodénaire des *marqueurs* qui commandent leur répartition sur le *shi* (*cf. supra*, tableau IV), mais des positions sidérales du soleil par rapport à l'équateur céleste pour chacun des mois ou lunaisons de l'année. Nous sommes donc en présence ici des douze mansions solaires *ri chan* 日躔 de la tradition astronomique chinoise[4].

Le calendrier des Yin (XVIe-XIe av. J.-C.), tel que nous le connaissons au travers des documents épigraphiques de l'époque, possédait déjà les caractéristiques essentielles d'un calendrier luni-solaire[5]. A partir de la période Chunqiu l'utilisation du gnomon pour le calcul des dates solsticiales est largement attestée par certains passages du *Zuo zhuan*

(1) P. 59. A partir des Han, la nomenclature nonaire des régions cède la place à une nomenclature duodénaire. On ne manquera pas d'y voir un effet du rôle directeur tenu par le contexte calendérique dans la mise en forme des systèmes de correspondances. La tradition considère que la première mention d'une division duodénaire des régions se trouve dans le chapitre *Shun dian* 舜典 du *Gu Wen Shang shu* 古文尚書 sous la forme *shi er mu* 十二牧 « les douze territoires ».

(2) Il suffit de jeter un coup d'œil sur les traités d'astronomie postérieurs aux Han pour constater l'importance croissante accordée aux divisions équatoriales dans ce domaine ; *cf.* Ho Peng-yoke (1966), p. 115-120. Pour une liste équivalente à l'usage de la méthode *liu ren*, on se reportera au *Liu ren da quan* (sur cet ouvrage, *cf. infra*, p. 407) des Ming, *juan* 11 et 12 (*Shi er gong fen ye* 十二宮分野).

(3) Cette habitude se perpétua en dehors du milieu des devins. J. Needham (*Vol.* IV, *tome* 1, p. 258) remarque que sous les Tang les navigateurs se servaient des divisions équatoriales comme indicateurs de direction.

(4) Point indiscutable, communément admis par tous les critiques et que confirme non seulement la littérature Han mais aussi l'évolution postérieure des tables *liu ren* ; *cf.* Yan Dunjie (1958), p. 20.

(5) La caractéristique principale étant l'existence de mois embolismiques qui signalent la volonté d'un réajustementt périodique de l'ordonnancement des mois lunaires en fonction du cycle saisonnier (année tropique). Sur ce sujet, *cf.* Yabūchi Kiyoshi (1969), p. 266-272 ; Chen Jiujin (1978-*1*), p. 9-12 ; Vandermeersch (1980), chapitre XX.

左傳[1]. Mais c'est durant la période des Royaumes Combattants que la détermination de l'année tropique acquiert une précision suffisante pour pouvoir être utilisée comme base incontestée du calcul calendérique[2]. Contemporain de ces innovations, le *Yue ling* 月令 est le premier calendrier connu à utiliser les positions sidérales du soleil pour déterminer le cycle annuel des douze lunaisons[3]. On en trouve aussi une version légèrement différente dans le *Huai nan zi* 淮南子 (chapitre 3, p. 107-108) :

TABLEAU VI

mois	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
table des Han antérieurs	室 shi	奎 kui	胃 wei	畢 bi	井 jing	柳 liu	張 zhang	角 jiao	氐 di	心 xin	斗 dou	女 nü
Yue ling	"	"	"	"	"	"	翼 yi	"	房 fang	尾 wei	"	"
Huai nan zi	"	奎婁 kui lou	"	"	"	張 zhang	翼 yi	亢 kang	房 fang	尾 wei	牛 niu	虛 xu

De ce tableau, il ressort que malgré les variantes enregistrées d'une série à l'autre, nous avons bien ici la notation d'un phénomène unique[4] : la mise en rapport des principes lunaire (cycle des lunaisons) et solaire (stations sidérales du soleil) du calendrier en vue de la régulation de l'année civile.

On sait que le calendrier chinois est toujours resté fidèle à une conception lunaire des mois (c'est la nouvelle lune qui marque le début de chaque mois). Nous avons vu que probablement dès les Royaumes Combattants prend forme un autre type de division de l'année : celui des vingt-quatre (2 fois douze) *périodes tropiques jie qi* 節氣[5]. Ce sont elles qui

(1) *Cf.* par exemple à la 5e année de Xi *gong* 喜公. Ce passage est traduit et commenté par Needham, *Vol.* III, p. 284.

(2) C'est en effet dans le *Zhou bei suan jing* 周髀算經 que nous trouvons la première mention des vingt-quatre périodes tropiques calculées au moyen du gnomon (*juan* 2, p. 12b-13a). Sur la question du gnomon, *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 284-294.

(3) Le *Yue ling*, ou *Ordonnances mensuelles*, qui apparaît pour la première fois dans le *Lü shi chunqiu* (—239), constitue le modèle-type du calendrier rituel utilisé comme fondement liturgique de la souveraineté impériale ; *cf.* Kalinowski (1982), p. 187 *sq.* On le trouve reproduit tel quel dans le *Li ji* 禮記 (trad. Couvreur, *tome* 1, *première partie*, p. 330-410). Dans le *Huai nan zi* (chapitre 5), où il figure sous une forme légèrement modifiée, les mois sont déterminé par l'orientation du manche du Boisseau (fonction d'« indicateur mensuel », *cf. infra*, p. 344). Le chapitre 51 du *Yi Zhou shu* 逸周書 (*Yue ling jie* 月令解), quant à lui, donne à la fois le repère tropique et l'orientation du Boisseau.

(4) Trois différences entre le *shi* et le *Yue ling* ; sept différences entre le *shi* et le *Huai nan zi* ; quatre différences entre le *Yue ling* et le *Huai nan zi*. Nous verrons par la suite que la série du *shi* se trouve reproduite telle quelle dans les plus anciens traités de méthode *liu ren* (*cf. infra*, p. 62).

(5) *Cf. supra*, n. 2. Ce système acquit progressivement un statut indépendant du

TABLEAU VII[1]

mois solaire civil	période initiale	date grégorienne	période médiane	date grégorienne
1er	début de printemps	5 fevr.	yu shui 雨水	20 fév.
2ème	jing zhi 驚蟄	7 mars	équinoxe de printemps	22 mars
3ème	qing ming 清明	6 avril	gu yu 穀雨	21 avril
4ème	début de l'été	6 mai	xiao man 小滿	22 mai
5ème	mang zhong 芒種	7 juin	solstice d'été	22 juin
6ème	xiao shu 小暑	8 juil.	da shu 大暑	24 juil.
7ème	début de l'automne	8 août	chu shu 處暑	24 août
8ème	bai lu 白露	8 sept.	équinoxe d'automne	24 sept.
9ème	han lu 寒露	9 oct.	shuang jiang 霜降	24 oct.
10ème	début de l'hiver	8 nov.	xiao xue 小雪	23 nov.
11ème	da xue 大雪	7 déc.	solstice d'hiver	22 déc.
12ème	xiao han 小寒	6 janv.	da han 大寒	21 janv.

contexte luni-solaire. On le trouve à toute époque utilisé dans le monde paysan préoccupé avant tout de régler ses activités sur le rythme des saisons. Les devins, eux aussi, le préférèrent très tôt au système officiel, étant donné le caractère fixe et récurrent de sa périodicité (*cf. infra*, p. 2, n. 383). Sous les Song, un esprit éclairé comme Shen Gua 沈括 (1031-1094) ira même jusqu'à proposer une réforme catégorique du calendrier civil qui aboutissait à la suppression pure et simple de la norme lunaire et à l'adoption d'un calendrier solaire fondé précisément sur les périodes tropiques (*Meng xi bi tan, Bu bi tan* 補筆談, *juan* 2, p. 3a). En fait, dès les Tang, sous l'influence des théories astro-calendériques gréco-indiennes, on constate l'existence d'éphémérides construites sur des bases essentiellement solaires (*cf.* Yabūchi Kiyoshi, 1961).

(1) Nous n'avons traduit que les périodes tropiques les plus importantes (débuts de saison, solstices, équinoxes) que la tradition intitule les « huit jours nodaux » *ba jie ri* 八節日. Pour une traduction complète, *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 405.

fourniront à partir de l'empire le critère pour déterminer l'ordonnancement des lunaisons et des années embolismiques. Une période tropique durant une quinzaine de jours environ, chaque lunaison en comprendra donc en principe deux, la première appelée *période initiale* et la seconde *période médiane*. La règle qui s'officialise avec l'adoption du calendrier *tai chi* 太初 en —104 définit les mois de l'année en relation avec l'écoulement régulier des périodes médianes[1]. Par exemple (*cf.* tableau VII), le premier mois de l'année devra nécessairement contenir la période médiane *yu shui* 雨水 (20 février environ), tandis que la période initiale de ce même mois (*début de printemps*, 5 février environ) peut tout aussi bien se trouver sous le dernier mois de l'année précédente. Un mois ne contenant pas de période médiane devient automatiquement un mois embolismique *run yue* 閏月.

Il est difficile de savoir si la notation des mansions solaires sur le *shi* des Han antérieurs participe directement de la tradition des vingt-quatre périodes tropiques. Nous donnons dans le tableau ci-dessous la nomenclature de ces périodes avec les divisions équatoriales qui leur correspondent, telle qu'elle figure pour la première fois dans le traité calendérique du *Han shu*[2] :

TABLEAU VIII

mois solaire civil	1er	2ème	3ème	4ème	5ème	6ème	7ème	8ème	9ème	10ème	11ème	12ème
période initiale	危 wei	奎 kui	胃 wei	畢 bi	井 jing	柳 liu	張 zhang	軫 zhen	氐 di	尾 wei	斗 dou	女 nü
période médiane	室 shi	婁 lou	昴 mao	井 jing	井 jing	張 zhang	翼 yi	角 jiao	房 fang	箕 ji	牛 niu	危 wei
position solaire en marqueurs (mansion solaire)	亥 hai	戌 xu	酉 you	申 shen	未 wei	午 wu	巳 si	辰 chen	卯 mao	寅 yin	丑 chou	子 zi

Comparons la double série du *Han shu* avec celle du *shi* des Han antérieurs (*cf.* tableau VI). Nous constatons immédiatement que cette dernière est en concordance quasi-parfaite avec les douze périodes initiales (trois différences seulement contre neuf pour les périodes médianes)[3]. Si rien ne nous autorise à supposer que les données figurant

(1) Elle ne fait que s'officialiser, car l'utilisation de repères tropiques pour la détermination des périodes embolismiques a déjà une longue histoire ; *cf.* Yabūchi Kiyishi (1969), p. 275-279.

(2) *Lü li zhi* 律曆志, *juan* 2, p. 1431-1432. Nous ne donnons pas la notation en degrés car, ne figurant pas sur le *shi*, elle ne nous concerne pas ici. Signalons que le *Han shu* fonde sa nomenclature sur l'ancienne terminologie des mansions joviennes *sui ci* 歲次, ce qui ne veut pas dire que le cycle de Jupiter soit ici impliqué d'une quelconque manière. On trouvera une liste commentée de ces mansions *in* Needham, *Vol.* III, p. 403 et Maspero (1929), p. 284-285.

(3) Les différences proviennent, d'une part de la précession des équinoxes et, d'autre part, du flottement qui existe encore sous les Han dans la détermination des divisions équatoriales en degrés équatoriaux. Le fait que la correspondance se fasse avec les périodes initiales

sur le *shi* sont représentatives des périodes tropiques comme telles, il n'en demeure pas moins certain que nous avons ici les douze mansions solaires calculées sur la base de la révolution vraie du soleil et non pas d'après la disposition conventionnelle des vingt-huit divisions équatoriales telle que nous la trouvons décrite dans les textes de la même époque[1]. Ce fait confirme une fois de plus la valeur astro-calendérique de cet instrument.

La fonction mantique des mansions solaires est absolument essentielle. Elle consiste, dans un premier temps, à fournir au devin un ensemble de données résultant de la mise en relation des principes solaire et lunaire du calendrier, données qui serviront dans un deuxième temps à l'établissement du pronostic divinatoire. Dans la méthode *liu ren* ce sont elles qui permettent au devin de réaliser l'ajustement des deux plateaux du *shi* selon les exigences du comput propre à cette méthode. Nous reviendrons sur ce point plus loin.

c) *Les séries dénaire et duodénaire.*

Comme chacun le sait, les séries dénaire et duodénaire jouent en Chine un rôle fondamental dans tous les systèmes de calcul et de classification. Leurs appellations génériques, « troncs » *gan* 干(幹) et « branches » *zhi* 支(枝), les mieux connues et les plus généralement utilisées, n'apparaissent dans la littérature qu'à partir du premier siècle dans le *Bai hu tong* 白虎通 de Ban Gu 班固 (32-92).[2] Avant cela les *troncs* étaient désignés par le terme de *ri* 日 « jours » et les *branches*, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, par celui de *chen* « marqueurs »[3].

concorde parfaitement avec la définition des mansions donnée par le *Han shu* (*Lu li zhi*, *juan* 1, p. 1410) : « Lorsque le soleil (dans sa course annuelle) pénètre dans l'une ou l'autre des douze mansions, nous avons à chaque fois une période initiale (du cycle solaire). Quand il parvient à la période médiane (au milieu d'une mansion), il suffit d'observer l'orientation du manche du Boisseau pour obtenir celui des douze *marqueurs* (qui caractérise le mois lunaire en cours) ».

(1) *Cf.* tableaux I et II. Comme nous le verrons par la suite, quand les esprits mensuels auront remplacés sur les *shi* les mansions solaires, celles-ci seront définies pour un mois civil donné par un des douze *marqueurs* et non plus comme ici par une division équatoriale (*cf. infra*, p. 355). Ceci nous permet de constater, par exemple, que le *marqueur shen* 申 qui définit la mansion solaire (ou esprit mensuel) du quatrième mois (tableau XII, 1er et 3e rang) auquel le dispositif conventionnel associe les divisions équatoriales *zui* 觜 et *shen* 参 (tableau II) se voit en fait doté de la division équatoriale *bi* 畢 (*marqueur you* 酉) sur le *shi* des Han antérieurs. La même constatation peut être faite pour les divisions équatoriales associées sur le *shi* au septième et au dixième mois (*zhang* et *xin*).

Dans le *Huai nan zi* (chapitre 3, p. 103-105), le dispositif conventionnel de la théorie des correspondances est mentionné dans le cadre du cycle calendérique jovien *she ti ge* 攝提格, de telle sorte que la planète Jupiter y remplace l'astre solaire. Le fait que la série inscrite sur le *shi* s'appuie sur la révolution vraie du soleil telle qu'elle est décrite dans le *Yue ling* (tableau IV) et le *Han shu* (tableau VIII, périodes initiales) montre par conséquent non seulement qu'elle ne tient pas compte du dispositif conventionnel comme tel mais aussi qu'elle n'est pas conçue sur le modèle du cycle jovien.

(2) Chapitre *Xing ming* 姓名, *juan* 9, p. 6b. Quant aux désignations actuelles, « troncs célestes » *tian gan* et « branches terrestres » *di zhi*, elles sont beaucoup plus tardives et ne font que dériver de la terminologie intronisée par le *Bai hu tong*.

(3) L'appellation *jour* réfère au fait que les dix *troncs* servaient dans le calendrier des Yin au décompte des jours regroupés en décades. Il existe une troisième terminologie en relation avec la théorie des cinq Phases ; *cf.* Guo Moruo (1976), p. 151-152.

Ces deux séries sont, dès leur apparition sur les inscriptions oraculaires des Yin, liées par un destin commun ; elles constituent les éléments de base du comput sexagésimal qui caractérise le premier système de datation connu en Chine. Comme l'a très bien mis en valeur L. Vandermeersch, la fonction de ce calendrier sexagésimal des Yin était avant tout « la norme elle-même de la liturgie, secondairement utilisée comme moyen de datation »[1]. Dans ce contexte, le calendériste est moins *astronome* qu'il n'est *liturgiste.* Le fait que la vocation du comput sexagésimal sous les Yin soit avant tout religieuse est absolument essentiel pour la compréhension de l'évolution ultérieure des spéculations astro-calendériques[2]. En effet, lorsque les spécialistes du calendrier auront à se plier aux exigences de l'astronomie, ils ne chercheront pas tant à créer des computs nouveaux qu'à adapter ceux déjà existants aux données empiriques auxquelles ils se trouveront confrontés.

Chacun des soixante indices doubles du cycle sexagésimal est composé d'un indice dénaire et d'un indice duodénaire[3]. Le cycle commence par l'association des premiers indices de chaque série (*jia* 甲 pour les *troncs* et *zi* 子 pour les *branches),* d'où le nom qui lui est le plus couramment donné : « les soixante *jia zi* ». La suite des indices sexagésimaux se poursuit naturellement en associant le deuxième *tronc* avec la deuxième *branche* (*yi chou* 乙丑) et ainsi de suite jusqu'à épuisement du cycle. Étant donné les caractéristiques arithmétiques du comput sexagésimal, il peut être défini comme un ensemble de six séries dénaires (6 fois 10) lorsque ce sont les composantes-*troncs* des indices sexagésimaux qui sont visées, soit de cinq séries duodénaires (5 fois 12) lorsque ce sont les composantes-*branches* que l'on a en vue[4].

Sous les Yin, les indices sexagésimaux étaient exclusivement réservés à la notation des jours, lesquels étaient regroupés en décades *xun* 旬. Le premier jour de chaque décade était donc immuablement marqué du premier indice de la série dénaire (*jia zi* 甲子 pour la première du cycle, *jia xu* 甲戌 pour la seconde et ainsi de suite jusqu'à la sixième *jia yin* 甲寅)[5]. Il faudra attendre plus d'un millénaire, c'est-à-dire la dynastie des Han, pour que l'usage des indices sexagésimaux soit progressivement étendu aux mois, aux années et, un peu plus tardivement, aux douze heures-doubles de la journée.

(1) (1980), p. 319.

(2) Les liturgistes Yin spécialisés dans le culte des ancêtres royaux allèrent jusqu'à se servir des indices de la série dénaire pour les appellations posthumes des rois défunts. Ceci ne signifie pas pour autant que les Yin ne se soient pas préoccupés de l'observation des phénomènes célestes et des cycles naturels dans l'élaboration de leur calendrier, mais que ces derniers n'avaient à leurs yeux qu'une fonction accessoire au regard des impératifs que leur imposait le cycle de la liturgie ancestrale. La littérature oraculaire de cette période, nous l'avons vu, présente nombreux éléments venant confirmer l'existence d'un système de datation fondé sur une norme luni-solaire ; *cf. supra,* les références données p. 334, n. 5.

(3) Pour un tableau complet du cycle, *cf.* Ngo Van Xuyet (1976), p. 191.

(4) D'où les appellations *liu jia* 六甲 (les six décades) et *wu zi* 五子 (les cinq douzaines) que certains auteurs utilisent parfois pour dénommer l'ensemble du cycle (*Han shu, Lü li zhi, juan* 1, p. 1406).

(5) La situation ne sera plus la même une fois que les décades auront été définitivement soumises au cadre des lunaisons, lesquelles ne commencent pas forcément par un jour marqué de l'indice *jia* ; *cf.* Vandermeersch (1980), p. 326-327.

Cette destinée commune dont nous parlions tout à l'heure se retrouve dans la façon dont sont agencés les deux types de séries sur le *shi*.

— Tandis que les éléments abordés jusqu'à présent (divisions équatoriales et mansions solaires) évoluent *vers la droite*, le sens de défilement des séries dénaire et duodénaire est orienté *vers la gauche*. Ceux-là sont sans conteste de nature astronomique ; ceux-ci, comme nous venons de le voir pour ce qui est de leur origine, sont purement computatoires et calendériques. La gauche s'oppose donc à la droite comme l'arithmétique des nombres à l'observation des astres et, en dernière analyse, comme le calendrier à l'astronomie. Il est difficile de se représenter le degré de pertinence d'une telle opposition dans un domaine aussi complexe que celui du symbolisme gauche-droite en Chine[1]. Sur le plan de l'astronomie, on connaît les débats impressionnants suscités par la question du sens de défilement des mouvements célestes. Il faudra attentre la révolution copernicéenne qui atteint la Chine à partir du XVIIe siècle, pour que les passions se calment et que le problème soit clos[2].

Transposée au niveau du *shi*, la question n'apparaît pas tant liée à une divergence interne au domaine propre de l'astronomie, qu'à une opposition de fait entre données calendériques et observations astronomiques[3]. Cet élément nouveau nous permet d'affirmer d'une manière décisive que la notion de sens de défilement a son origine dans la volonté des spécialistes du calendrier sexagésimal et de ses dérivés de hisser leur science au niveau d'une théorie générale des mouvements célestes. D'une certaine façon, la détermination calendérique d'une cohérence cyclique des phénomènes cosmiques a joué en Chine un rôle similaire à celui de la formulation géométrique des révolutions astrales à partir de la notion de sphères homocentriques en Grèce ancienne[4]. Il n'est qu'à parcourir les premiers traités d'astronomie chinois pour se rendre compte que les spéculations sur les sens de défilement concernent presque exclu-

(1) Puisque les orientations dans l'espace sont définies en Chine à partir d'un observateur ayant la face tournée vers le Sud (le Nord du *shi* vers lui ; *cf. supra*, p. 326), la gauche est équivalente à l'Est et la droite à l'Ouest (*cf. Chunqiu Ming li xu* 春秋命曆序, Nakamura, *tome* 4, deuxième partie, p. 147). Dans un tel contexte, la gauche est d'une nature honorable et faste tandis que la droite sera méprisable et néfaste (*Huai nan zi*, chapitre 10, p. 347 ; *Jing Fang yi zhuan* 京房易傳 *juan* 3, p. 2b, éd. *Han Wei congshu*). Sur le symbolisme gauche-droite, voir aussi les analyses de Granet (1950), p. 361-373 et (1953), p. 263-278.

(2) L'état des recherches sur la question de sens de défilement des mouvements célestes est donné par Deng Wenguang (1979), p. 116-120. Sur l'introduction du système copernicéen en Chine, *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 437-451.

(3) Ce fait est en partie confirmé par le couvercle du coffre du marquis de Zeng (*cf.* frontispice) où la boucle des divisions équatoriales évolue vers la gauche et non vers la droite comme c'est le cas sur les *shi* et dans toute la littérature Han. La question n'a pas encore été étudiée en détail mais il y a de fortes chances pour que l'inversion du sens de défilement des divisions équatoriales ait été le résultat de nécessités d'ordre calendérique, notamment la mise en œuvre de la fonction d'indicateur mensuel du manche du Boisseau.

(4) De ce point de vue, la prise en ligne de compte de cette spécificité de l'astronomie chinoise est au moins aussi essentielle que la découverte au siècle dernier de la nature équatoriale et circumpolaire des coordonnées sidérales de cette même astronomie. Une contribution importante dans ce domaine a été faite par N. Sivin (*cf. supra*, p. 311, n. 1).

sivement des cycles calendériques fictifs et tout particulièrement le célèbre et aujourd'hui encore énigmatique cycle jovien[1].

— Bien que disposées sur deux bandes distinctes du plateau-Terre, les séries dénaire et duodénaire forment un ensemble unique et homogène. La série dénaire étant décalée par rapport à celle des douze *marqueurs*, il suffit de tracer à partir du centre du *shi* des rayons concentriques reliant chacun des indices des deux séries pour obtenir un groupe de vingt-quatre positions *wei* 位 à peu près équidistantes[2].

On s'en aperçoit tout de suite, la série ainsi dégagée constitue la première forme connue des vingt-quatre directions *xiang* 向 de la tradition postérieure des géomanciens et des utilisateurs de boussoles en général. J. Needham, surtout préoccupé par l'histoire des origines de la boussole en Chine considère d'emblée la série comme étant celle des vingt-quatre directions *(compass-points)* sans se demander si telle était effectivement leur fonction sur le *shi*[3].

Le traité astro-calendérique du *Huai nan zi* (chapitre 3) nous donne la première version connue de ces vingt-quatre positions en rapport avec la détermination des vingt-quatre périodes tropiques au moyen du déplacement du manche du Boisseau de quinze en quinze jours tout au long de l'année. Leur fonction est donc avant tout calendérique et non géographique[4]. Nous reportons ci-dessous le tableau des positions assignées par cet ouvrage aux vingt-quatre périodes tropiques.

TABLEAU IX[5]

mois solaire civil	1er	2ème	3ème	4ème	5ème	6ème	7ème	8ème	9ème	10ème	11ème	12ème
période initiale	戊 wu	甲 jia	乙 yi	戊 wu	丙 bing	丁 ding	己 ji	庚 geng	辛 xin	己 ji	壬 ren	癸 kui
période médiane	寅 yin	卯 mao	辰 chen	巳 si	午 wu	未 wei	申 shen	酉 you	戌 xu	亥 hai	子 zi	丑 chou

(1) Le *Huai nan zi* (chapitre 3) recense une bonne demi-douzaine de ces cycles. Une étude détaillée de ce d cument à la lumière des tables de divination pourrait apporter les éclaircissements nécessaires à la compréhension des computs impliqués, d'autant plus que tous les cycles mentionnés ont une fonction mantique plus ou moins évidente. Une première tentative de classification et d'interprétation de ces computs a été faite par Major (1980). Sur le système de datation jovien, *cf.* Chen Jiujin (1978), p. 48-65.

(2) L'expérience a été réalisée par Wang Zhen duo (1948), p. 231.

(3) Needham, *Vol.* III, p. 265-266. Sur les caractéristiques des vingt-quatre directions de la tradition des géomanciens, *cf.* Feuchtwang (1974), p. 27-30.

(4) La notion d'orientation est bien entendu impliquée du fait que l'attribution d'une position à chaque période tropique se fait sur la base de la direction indiquée par le manche du Boisseau sur l'horizon, mais c'est à titre secondaire et sur la base du principe fondamental de la théorie des correspondances qui établit une relation d'identité entre les quatre Orients et le cycle des saisons.

(5) Les périodes tropiques sont au tableau VII, la série dénaire au tableau V et la série duodénaire au tableau IV. La seule différence entre le *shi* et la liste donnée par le *Huai nan zi* est que les quatre Coins ont des appellations spécifiques dans le *Huai nan zi* (*cf. infra*, p. 374, n. 2) tandis que sur le *shi* ils sont représentés par les deux indices centraux dédoublés de la série dénaire.

Si nous envisageons séparément les périodes initiales et médianes du cycle solaire, nous constatons immédiatement que les uns sont marqués par les indices de la série dénaire (portés à douze pour l'occasion) tandis que les autres le sont par ceux de la série duodénaire. Le fait que ce soit la série des *marqueurs* qui est associée aux périodes médianes correspond tout à fait à la règle de base du calendrier luni-solaire à partir des Han qui suppose une relation nécessaire entre les mois lunaisons (marqués aussi des indices duodénaires) et les périodes médianes de l'année tropique[1]. Ceci ne fait que confirmer l'orientation calendérique de cette série de vingt-quatre positions et nous permet de définir sa formation en relation avec la volonté des calendéristes d'intégrer l'année tropique au cadre du comput sexagésimal.

Envisagée séparément de ce contexte, la série dénaire avec son nombre d'indices augmenté de deux unités semble dénuée d'autonomie et de signification propre[2]. La série duodénaire, par contre, constitue un tout en soi. Par définition, la désignation de *marqueurs* appliquée aux douze indices qui la composent indique que ceux-ci sont des éléments essentiels de la division de la durée en cycles calendériques[3]. Ils représentent les positions du manche du Boisseau en rapport avec les douze lunaisons (ou mois) de l'année : « Les *marqueurs* représentent (la position) indiquée par le manche du Boisseau lorsque le soleil et la lune sont en conjonction (nouvelle lune) »[4]. Ce type de comput est suffisamment attesté dans les calendriers anciens pour qu'il soit inutile d'y revenir[5]. Ici encore, on constate que les *marqueurs* sont à proprement parler des instances positionnelles ayant à charge bien entendu d'identifier les lunaisons en leur donnant valeur de mois, mais aussi de les introduire dans le cadre du comput sexagésimal[6].

(1) Cette particularité sera par la suite oubliée. Le *Tai ping jing* (éd. Wang Ming, p. 636), qui rapporte lui aussi la série, ignore la valeur calendérique de la relation puisqu'il inverse les périodes initiales et médianes en commençant l'énumération avec la période *début de printemps* à laquelle il associe le *marqueur yin* 寅.

(2) La disposition des indices sur le *shi* respecte néanmoins l'agencement conventionnel exigé par la théorie des correspondances. Ils conservent donc toute leur valeur mantique en tant que représentants des composantes-*troncs* du système de datation sexagésimal.

(3) La littérature ancienne applique le terme de *marqueur* à différentes instances, dont le point commun est précisément de servir de points de repère dans la division de la durée ; *cf. Meng xi bi tan, juan* 7, p. 3b-4a. Voir aussi Needham (*Vol.* III, p. 249-250) qui traduit *chen* par « marqueur sidéral ».

(4) *Han shu, Lü li zhi, juan* 2, p. 1430. Le *Zuo zhuan* (7e année de Zhao *gong* 昭公) rapporte une définition similaire : « Les *marqueurs* désignent (les moments où) le soleil et la lune sont en conjonction ; c'est pourquoi on les apparie aux indices dénaires *ri* 日 (dans le cadre du comput sexagésimal) ».

(5) *Cf. supra*, p. 335, n. 3.

(6) Le *Zhou-li* (chapitre *Zong bo* 宗伯 ; trad. Biot, *tome* 2, p. 113), quand il énumere les éléments de calcul utilisés par l'Astronome royal *feng xiang shi* 馮相氏 pour ses observations, cite séparément les douze *marqueurs* et les douze lunaisons. Ceci montre bien que la mise en relation de la série des *marqueurs* avec le cycle des lunaisons n'est pas donnée d'avance. Guo Mo ruo pense que l'assimilation a du se faire de manière définitive sous les Han antérieurs (1976, p. 219). Le *Zhou bei suan jing* (*juan* 2, p. 8a) est, lui aussi, très net sur ce point : « On divise le pourtour du ciel en douze positions *wei* 位 qui correspondent aux douze *marqueurs* auxquels répondent les douze mois (de l'année civile) ».

d) *Le Boisseau du Nord.*

De par sa situation privilégiée au centre du plateau-Ciel, la constellation du Boisseau surpasse en importance et en majesté tous les autres éléments du *shi*. Les critères de sa transposition sur les tables de divination nous ont montré que sa présence ici ne pouvait être considérée comme une représentation de ce qu'il en était vraiment sur la sphère des fixes[1]. D'une manière générale, les connotations attachées à cette constellation relèvent soit de l'astronomie proprement dite, soit du domaine de la religion et de la magie. Pour bien comprendre quelle était en définitive la fonction de base des *shi* sous les Han antérieurs, nous allons maintenant aborder successivement l'un et l'autre de ces domaines.

— *Fonction astronomique* : chacun sait l'importance du rôle joué par le Boisseau dans les sociétés archaïques. En Chine, comme ailleurs, il a constitué un élément indispensable à la détermination du cycle saisonnier. *Le Petit calendrier des Xia* le mentionne à trois reprises en se contentant d'indiquer son orientation générale qui se ramène à deux éventualités : le manche vers le bas (le soir au premier mois et le matin au septième mois) ou vers le haut (le soir au sixième mois). Ce type d'indications rudimentaires et de toute évidence empiriques ne saurait être comparé avec l'enchevètrement complexe de séries cycliques et d'éléments qui caractérise l'emploi du Boisseau sous les Han[2].

Voyons tout d'abord ce que nous dit le traité astronomique du *Shi ji* : « Le Boisseau est le Char de l'Empereur. Il évolue dans la région centrale (du ciel) et réglemente par ses déplacements les quatre secteurs. Distinguer le Yin du Yang, introniser les quatre saisons, équilibrer les cinq Phases, égréner les périodes (solaires) et les degrés (équatoriaux), déterminer la multitude des cycles : toutes ces choses sont du ressort de cette constellation »[3]. On le voit, le champ d'application du Boisseau couvre quasiment tous les domaines allant de l'astronomie au calendrier en passant par la physique subtile du Yin, du Yang et des cinq Phases. La fonction qui lui est assignée est celle d'un indicateur chargé de réglementer la complexité des rythmes naturels. Comme nous avons pu le constater à plusieurs reprises, c'est au manche du Boisseau *dou biao* 斗杓 que revient la mise en œuvre concrète de cette fonction[4].

(1) *Cf.* p. 327. Par ailleurs, la position centrale de la constellation sur les *shi* ne peut plus être considérée comme une particularité liée au seul contexte manipulatoire de ces instruments. Le couvercle du coffre du marquis de Zeng (*cf.* frontispice au présent article et p. 330, n. 49), qui antidate le *shi* des Han antérieurs de plus de deux siècles, lui assigne aussi une position centrale par rapport à la boucle des divisions équatoriales. Qui plus est, il ne s'agit pas comme sur les *shi* d'une représentation même schématique de la constellation elle-même, mais de la graphie courante utilisée dans le langage écrit. Fait extrêmement significatif qui montre qu'on se faisait dès cette époque une idée suffisamment abstraite du ciel pour que le nom d'une constellation soit à même de s'y substituer à sa configuration concrète. Il est fort possible que nous ayons là la première étape ayant conduit au transfert de la représentation du Boisseau de la zone circumpolaire où elle se trouve au centre même de la sphère des fixes.

(2) *Cf.* Guo Moruo (1976), p. 320.

(3) *Tian guan shu* 天官書, p. 5.

(4) Le même passage du *Shi ji* (*cf.* note précédente) donne trois critères de repèrage selon que l'observation a lieu au crépuscule, à minuit ou à l'aube. C'est, nous avons pu le constater, l'*observation crépusculaire* de l'orientation du *manche* de la constellation qui est le

On distingue trois types de calculs où le Boisseau joue un rôle directeur :

1. *indicateur mensuel:* dans ce contexte, il a pour fonction de coordonner la relation entre les mois lunaires de l'année et la série des douze *marqueurs*. Ce type de comput est le plus connu et le mieux représenté dans la littérature[1]. Ayant déjà abordé ce point précédemment, nous n'y reviendrons pas ici.

2. *indicateur solaire:* deux cas sont à distinguer. Premièrement, comme nous l'avons vu (*cf. supra*, p. 341), c'est le Boisseau qui assure la mise en correspondance des vingt-quatre périodes tropiques avec la série des vingt-quatre positions transposées sur l'horizon (plateau-Terre du *shi*). Donc, pour toute position prise par la constellation, il est en principe possible d'en déduire la période tropique correspondante. Deuxièmement, l'orientation de son manche permet de déterminer la position vraie du soleil sur la sphère des fixes *sans avoir recours à l'observation directe*. Étant donné que la relation entre les mansions solaires et les lunaisons est connue (sur le *shi*, c'est la série des douze nombres attachés aux divisions équatoriales du plateau-Ciel) et que l'identification des lunaisons en tant que mois de l'année civile se fait par l'intermédiaire du Boisseau (indicateur mensuel), il suffit donc « d'observer la direction indiquée (par son manche) pour avoir connaissance de la mansion solaire (qui lui correspond) »[2] ;

3. *indicateur de degrés équatoriaux:* nous retrouvons ici la fonction de calendrier sidéral qui nous était apparue lors de la description de la table à double plateau circulaire (*cf. supra*, p. 324-326 et n. 2, p. 232). Cette utilisation, invraisemblable dans un contexte d'observation directe, devient par contre tout à fait normale et très pratique lorsqu'elle se fait par le truchement de l'appareil en question. Nous avons une fois de plus la confirmation du fait que l'étude de l'astronomie ancienne ne peut faire l'économie de l'analyse des instruments astro-calendériques qui sont aujourd'hui à notre disposition.

— *Fonction magico-religieuse:* fortement enclin à considérer les tables de divination anciennes comme étant à la base de certains aspects

plus couramment utilisée. A ce propos, il y a tout lieu de penser que ce passage (ainsi que celui qui le précède immédiatement) décrit la position du Boisseau telle qu'elle se présente sur le *shi* et non dans le ciel, comme se sont ingéniés à le démontrer les historiens de l'astronomie chinoise (*cf.* Needham, *Vol.* III, p. 232-233). Il suffit de lire le passage en question en ayant présente à l'esprit la configuration générale d'un *shi* pour que les détails rapportés par le *Shi ji* apparaissent en toute clarté. Par ailleurs, les repères donnés en terme de divisions équatoriales sont destinés moins au positionnement de la constellation sur la sphère des fixes qu'à déterminer quelles sont celles parmi les sept étoiles du Boisseau qui sont à même de servir de critères de repérage d'un même point de l'horizon à trois moments différents de la nuit.

(1) Par exemple, au premier mois de l'année civile, le manche du Boisseau est orienté au crépuscule sur la zone qui se trouve entre le Coin Nord-Est et l'Est proprement dit. Cette position correspond au *marqueur yin* 寅 (tableau IV). Le premier mois du printemps sera donc associé au *marqueur yin* ; et ainsi de suite pour les onze *marqueurs* restants. Pour les références sur ce point, *cf.* Guo Moruo (1976), p. 230-232 et Harper (1979), p. 2.

(2) *Han shu, Lü li zhi, juan* 1, p. 1410 : *shi qi jian er zhi qi ci* 視其建而知其次 *cf.* aussi *supra*, p. 315, la traduction du *Shi ji* 128 qui donne le même renseignement.

des cultes astraux qui se développent dans le cadre plus tardif de la religion taoïste, D. Harper (1979) omet de signaler que la dimension religieuse du Boisseau existait déjà bien avant l'empire des Han et que, par conséquent, la présence de cette constellation au centre du *shi* pouvait très bien avoir son origine dans la volonté des astro-calendéristes de donner une valeur transcendante à leurs manipulations[1]. Il n'est pas difficile de constater que les fonctions astronomiques du Boisseau qui viennent d'être dégagées sont en quelque sorte des pseudo-fonctions. En effet, à partir des Han et sans doute dès la fin des Royaumes Combattants la détermination des mois se fait par le biais des périodes tropiques, lesquelles sont calculées au moyen du gnomon. Les mansions solaires elles-mêmes sont délimitées en termes de positions sidérales (divisions et degrés équatoriaux) extrêmement complexes. Dans ces conditions, la seule fonction véritable du Boisseau sur le *shi* est de donner une réalité empirique à des considérations abstraites sur les sycles calendériques tout en présentant les découvertes astronomiques de l'époque sous une forme simplifiée et dans un but divinatoire.

Le boisseau était à l'origine un type de cuillère en usage courant sous la dynastie des Yin et celle des Zhou occidentaux (XIe-VIIIe siècles av. J.-C.). A partir des Royaumes Combattants et surtout de l'empire, cet ustensile disparaît et le terme « boisseau » ne désigne plus alors qu'une unité de mesure volumique (céréales, liquides, etc.). C'est probablement dès les Yin que l'habitude fut prise d'appeler le groupe de sept étoiles proches de la polaire du nom de Boisseau du Nord[2].

Les premières mentions littéraires de cette constellation sont d'ordre politico-religieux. Nous avons vu que le *Shi ji* la qualifie de Char de l'Empereur, rappelant ainsi l'ancienne coutume Zhou des déplacements périodiques du roi dans les zones soumises au rayonnement de sa dynastie[3]. Dès cette époque, l'étoile polaire servait d'allégorie du pouvoir souverain. Confucius la reprend à son compte quand il commente le gouvernement idéal : « (Le Prince qui) règne par la Vertu est semblable

(1) On trouvera d'autres éléments factuels dans son article récent (1980-81). Le travail de Harper est fortement critiqué par Cullen *(id.)*. Quand il écrit « je ne comprends pas où se trouve la logique des allusions répétées de Harper au fait que le *shi* en tant que tel était à la source de certaines croyances et pratiques religieuses des Han et des siècles suivants » (*id.*, p. 41), on est toutefois en droit de se demander s'il a réellement pris connaissance de la documentation historique existante. Des pratiques funéraires des Royaumes Combattants qui exigeaient du défunt qu'il aborde l'autre monde accompagné de représentations symboliques du ciel (*cf.* la tombe du marquis de Zeng) jusqu'aux cultes astraux et aux pratiques calendérologiques liées au *shi*, nous avons toujours ce même accent mis sur l'interdépendance des spéculations astrocalendériques et du phénomène religieux. L'évidence du contexte religieux lié à la manipulation du *shi* est telle que le discours de Cullen ne va pas sans contradictions quand, après avoir dénié au *shi* une quelconque fonction religieuse, il écrit : « ce qui s'est passé avec le *shi*, c'est que la représentation concrète du ciel semble s'y être substituée à un modèle idéalisé pour les besoins de la divination » (*id.*, p. 43). A moins bien sûr que les pratiques mantiques ne relèvent d'un domaine autre que celui de la religion, ce qui, tout particulièrement dans le domaine chinois, nous semble difficilement envisageable.

(2) Nous nous appuyons ici sur les analyses de Wang Zhenduo (1948), p. 190-202.

(3) On trouve effectivement ce type de représentation sur les bas-reliefs des Han (Needham, *Vol.* III, p. 241). Sur les connotations religieuses et symboliques de la constellation du Boisseau, *cf.* Robinet (1979), p. 313 *sq.*

à l'étoile polaire (mot-à-mot le *marqueur* septentrional, *bei chen* 北辰) qui demeure immobile pendant que les autres étoiles se meuvent autour d'elle »[1]. Le Boisseau, en tant que monture de la polaire, fait partie intégrante de ce symbolisme astral. La tradition chinoise, dès les Han, les associe d'ailleurs en une expression unique : *dou ji* 斗極 (Boisseau-Faîte) qui dénote l'ensemble représenté par les sept étoiles du Boisseau et la polaire (le Faîte septentrional *bei ji* 北極 comme elle est parfois nommée)[2].

Si nous nous tournons à présent vers le *Chu ci* 楚辭, ce recueil d'œuvres poétiques pour la plupart attribuées à Qu Yuan 屈原 (—340, —278 environ), nous trouvons plusieurs allusions au Boisseau dans le style mystico-lyrique propre à cet auteur. Ici nous le rencontrons, le manche du Boisseau à la main, en train de verser dans sa coupe un nectar merveilleux au cours d'une randonnée extatique parmi les astres[3]. Ailleurs on le voit s'en faire un étendard en guise d'insigne de majesté[4]. La valorisation magico-religieuse de la constellation semble déjà bien affirmée à cette époque. Le *Huai nan zi* (chapitre 3) mentionne les deux esprits *shen* 神 du Boisseau dont l'un évolue vers la gauche, l'autre vers la droite sur la boucle des douze *marqueurs*. Un peu plus loin dans ce même chapitre il est rapporté que la position indiquée par son manche est militairement imprenable[5]. Dans un autre ouvrage, la possession d'une représentation imagée de la constellation empêche son détenteur d'être blessé dans les combats[6]. On s'en remet aussi à son orientation pour prendre des décisions sur les affaires importantes[7].

Le meilleur exemple de l'utilisation du Boisseau à des fins propitiatoires nous est fourni par le passage précédemment cité où l'on voit l'usurpateur Wang Mang orienter son siège au gré du déplacement du manche de la constellation[8]. On sait par ailleurs que ce dernier avait fait réaliser dans un alliage spécial un modèle du Boisseau dont il se servait comme insigne de majesté[9].

(1) *Lun-yu* 論語 chapitre 2, trad. Couvreur, p. 76-77.

(2) *Cf.* Deng Wenguang (1979), p. 134 et Harper (1979), p. 2 et n. 13. Une des premières mentions de *dou ji* est au *Huai nan zi* (chapitre 11, p. 374). Voir aussi le *Tai ping jing*, p. 368 *sq*.

(3) *Jiu ge* 九歌, ode *Dong jun* 東君. Ce passage est à rapprocher d'un verset du *Shi jing* 詩經 (*Xiao ya* 小雅, ode *Da dong* 大東). Mais dans le *Livre des Odes* la mention de *dou* 斗 se rapporte à la division équatoriale du même nom, laquelle est investie d'un prestige particulier puisque le soleil y séjourne au moment du solstice d'hiver, et non au Boisseau du Nord. On voit qu'ici aussi (*cf. supra*, p. 335, n. 3) il y a comme une interchangeabilité entre les repères tropiques sur l'équateur céleste et l'orientation du manche du Boisseau sur l'horizon.

(4) Ode *Yuan you* 遠遊. La coutume de faire des bannières où figurent représentées des configurations stellaires s'est perpétuée jusqu'à nos jours (*cf.* Needham, *Vol.* III, *figure* 103).

(5) P. 110 et p. 111.

(6) *Bao pu zi, juan* 5, p. 246.

(7) *Tai ping jing*, p. 464. Nous ne parlons pas des traités *liu ren* eux-mêmes où l'usage du Boisseau pour ce type de pronostication est courant.

(8) *Cf. supra*, p. 316.

(9) Un exemplaire de ce type nous a été partiellement conservé ; *cf.* Chen Meng jia (1965), p. 143. Sur la représentation du Boisseau sur les épées rituelles des Tang, *cf.* Schafer, *Pacing the Void*, Univ. of Cal. Press 1977, p. 157-159.

Le trait caractéristique de l'usage du Boisseau dans ce contexte est que, au cas où des calculs entrent en ligne de compte, ce sont eux qui conduisent à déterminer l'orientation de son manche et non le contraire. C'est l'ajustement du *shi* sur la base de certaines données calendériques qui permet à l'astromancien de Wang Mang d'en déduire la position prise par la constellation. Avant de conclure sur ce point, il nous reste encore à définir les critères d'ajustement de cet appareil sous les Han antérieurs.

3. *Fonctionnement de l'appareil*

Ce long survol des notions relatives aux éléments inscrits sur le *shi* va nous permettre de nous faire une idée plus juste de l'usage qui en était fait par ses manipulateurs. Résumons-nous : cette table des Han antérieurs se compose d'un plateau carré et immobile, le plateau-Terre, sur lequel pivote un disque circulaire et mobile, le plateau-Ciel. Celui-ci se veut une représentation schématique du ciel boréal. La sphère des fixes est figurée par la série des vingt-huit divisions équatoriales et la constellation du Boisseau du Nord qui en est d'une certaine façon la concrétion puisque la relation entre ces deux éléments étant fixe (manche du Boisseau = 1re division équatoriale, *jiao* 角), il suffit de connaître la position du manche pour en déduire automatiquement celle des vingt-sept divisions équatoriales restantes[1].

Sur cette sphère des fixes, nous sommes à même de pouvoir suivre les déplacements du soleil par rapport à l'équateur céleste, obtenant ainsi la série des douze mansions solaires. Comme les marques qui les caractérisent sont notées au moyen des douze mois lunaires de l'année civile, une relation stable s'établit entre le cycle solaire et les lunaisons sur le plan *astronomique*. Pour toute position sidérale du soleil, il est possible d'en déduire le numéro d'ordre de la lunaison en cours (le mois lunaire) ; de même, pour tel ou tel mois de l'année on connaît l'endroit du ciel où se trouve le soleil. Tous ces principes sont en parfaite concordance avec les théories contemporaines concernant l'harmonisation des révolutions solaire et lunaire dans le cadre de la détermination d'une forme fixe du calendrier civil.

Le plateau-Terre se compose, d'une part, de la réitération de la série des vingt-huit divisions équatoriales transposées sur l'horizon terrestre, permettant soit la mise en relation avec des secteurs géographiques, soit

(1) La découverte du coffre de la tombe du marquis de Zeng fournit par ailleurs la preuve décisive que, d'une part la coutume attestée dans la littérature à partir des Han de diviser le ciel en quatre secteurs sur lesquels se répartissent les vingt-huit divisions équatoriales groupées sept par sept existait déjà au cinquième siècle (bien que sous une forme sensiblement différente que sous les Han) et, d'autre part, que la constellation du Boisseau commandait cette division puisque ce sont des élongations voulues de certains éléments de la graphie du caractère *dou* (*cf.* frontispice au présent article) qui déterminent la division en secteurs. On voit que la vocation plus tardive du Boisseau de se présenter en Chine comme l'élément central des représentations astrales et des mouvements célestes était déjà bien affirmée au début des Royaumes Combattants (*cf. Wenwu*, 1979-7, p. 42-43).

de suivre le déplacement degré par degré du manche du Boisseau au cours de l'année (un degré par jour écoulé), ce dernier accomplissant ainsi sa fonction de calendrier sidéral. D'autre part, sur deux boucles distinctes, nous avons les séries dénaire et duodénaire qui composent le cycle sexagésimal. Ces deux séries évoluent *vers la gauche*, tandis que les autres éléments proprement astronomiques se déplacent tous *vers la droite*. Envisagée séparément, la série duodénaire des douze *marqueurs* représente les positions prises par le manche du Boisseau par rapport à l'horizon tout au long de l'année. La série dénaire qui se répartit sur un ensemble de douze cases du fait du dédoublement de ses indices centraux *wu* 戊 et *ji* 己, ne semble avoir d'autre fonction que de constituer avec les douze *marqueurs* une série complète de vingt-quatre positions. Celles-ci seront ultérieurement utilisées comme indicateurs de direction mais dans le contexte du présent *shi*, elles sont représentatives des vingt-quatre périodes tropiques qu'elles contribuent à intégrer au sein du calendrier sexagésimal. Étant donné que la série des *marqueurs* désigne à la fois les douze mois lunaires et les douze périodes médianes du cycle tropique, nous voyons une fois de plus s'établir une relation stable entre la révolution du soleil et les lunaisons, mais cette fois sur un plan *calendérique*. La possibilité d'une lecture de ces données en termes d'indices sexagésimaux assure leur intégration à la théorie des correspondances régie par les relations de base entre saisons et directions.

Le principe de la manipulation du *shi* consiste donc à ajuster les deux plateaux de telle sorte que la disposition obtenue soit représentative d'une situation sujette à interprétation. Le plateau-Ciel, nous l'avons vu, contient deux éléments susceptibles d'être utilisés comme critères d'ajustement : les mansions solaires ou le manche du Boisseau (auquel sont attachées les divisions équatoriales). Envisageons ces possibilités l'une après l'autre.

a) *Ajustement des mansions solaires sur le plateau-Terre.*

Parmi les éléments présents sur le plateau-Terre pouvant servir à l'ajustement de l'appareil, nous en distinguons trois :

— le plus simple serait de faire coïncider les mansions solaires avec les mois correspondants sur le plateau-Terre (série des douze *marqueurs*), obtenant ainsi pour chaque mois une relation spécifique entre les indices sexagésimaux et les données astronomiques figurant sur le plateau-Ciel.

— dans la méthode *liu ren*, l'ajustement des deux plateaux s'opère en faisant coïncider la série duodénaire des esprits mensuels (plateau-Ciel) avec les douze heures-doubles de la journée préfigurées sur le plateau-Terre du *shi* par la série des douze *marqueurs*[1]. Nous le verrons lors de

(1) La formule se trouve pour la première fois dans le *Tang liu dian* (*cf. infra*, p. 383).

la description de la table des Han postérieurs, les esprits mensuels ne sont rien d'autre qu'une représentation divinisée des mansions solaires. Par contre, pour ce qui est des heures-doubles *shi* 時, le problème est plus délicat.

L'apparition d'une division de la journée en douze heures-doubles remonte au début des Han postérieurs[1]. C'est vers cette époque qu'une relation fixe et quasiment définitive est faite entre les moments de la journée, leurs appellations communes et la série des douze *marqueurs*.

TABLEAU X

heure-double	appellation commune	marqueur
1 (23h.-1h.)	ye ban 夜半	zi 子
2 (1h.-3h.)	ji ming 雞鳴	chou 丑
3 (3h.-5h.)	ping dan 平旦	yin 寅
4 (5h.-7h.)	ri chu 日出	mao 卯
5 (7h.-9h.)	shi shi 食時	chen 辰
6 (9h.-11h.)	yu zhong 隅中	si 巳
7 (11h.-13h.)	ri zhong 日中	wu 午
8 (13h.-15h.)	ri die 日昳	wei 未
9 (15h.-17h.)	bu shi 晡時	shen 申
10 (17h.-19h.)	ri ru 日入	you 酉
11 (19h.-21h.)	huang hun 黄昏	xu 戌
12 (21h.-23h.)	ren ding 人定	hai 亥

(1) *Cf. Lun heng*, chapitre *Lan shi* 讕時, p. 1346, où il y est fait allusion. La première liste complète se trouve dans le commentaire de Du Yu 杜預 (222-284) au *Zuo zhuan* (12e année de Xuan *gong* 宣公). Chen Mengjia, qui a fait une étude détaillée de la question, pense que l'adoption officielle d'un système duodénaire fut l'œuvre de Wang Mang (1965, p. 113-132).

Avant cela, on trouve d'un côté un comput en centièmes *ke* 刻 que Chen Mengjia considère comme le système officiel utilisé dans les Bureaux d'astronomie et du calendrier de la Cour[1]. De l'autre, un comput populaire basé sur les appellations communes dont le nombre très variable semblait néanmoins tourner autour de dix-huit (Chen Mengjia, 1965, p. 126). Dans ces conditions on voit mal comment un tel système pouvait être utilisé dans le cadre du *shi*. Toutefois, comme le montre fort bien Chen Meng-jia, c'est dans le milieu des devins que l'on trouve les premiers exemples d'une mise en relation des heures-doubles avec la série des douze *marqueurs*, ce qui laisserait supposer que les manipulateurs du *shi* employaient un système horaire duodénaire bien avant les premières recensions écrites de son existence[2]. Par ailleurs, d'un point de vue mantique, la mise en valeur d'un comput horaire permet d'enrichir le processus d'encodage des données et d'obtenir ainsi douze possibilités d'ajustement dans l'espace d'une seule journée.

— le terme *shi* que nous avons jusqu'à présent traduit par « heure-double » est porteur en fait des connotations les plus diverses. De manière générale, il désigne tout *moment* spécifique, toute *occasion* particulière[3]. Sa signification la plus répandue est celle de « saison » (*si shi* 四時, « les quatre saisons »). Un autre sens qu'on lui attribuait volontiers sous les Han antérieurs et qui disparaîtra par la suite, était celui de « période tropique ». En effet, le tableau précédemment rapporté (tableau IX, p. 341) sur la base du chapitre 3 du *Huai nan zi* ne désigne pas les périodes tropiques par le terme qui s'imposera par la suite *(jie qi)*, mais précisément par celui de *shi* « moment ». En ajustant une mansion solaire donnée sur la période tropique correspondante on fait, premièrement, coïncider les éléments astronomique (position du soleil sur l'équateur céleste) et calendérique (nombre de jours écoulés depuis le dernier solstice d'hiver qui sert de point de départ au calcul des périodes tropiques) du *shi*. Deuxièmement, on restitue la logique luni-solaire du calendrier puisque les périodes médianes du cycle tropique sont indiquées par la série des *marqueurs* qui représentent par ailleurs les douze mois lunaires de l'année civile. Troisièmement, la possibilité qui en découle d'une lecture en termes d'indices sexagésimaux de ces données issues du concret concorde tout à fait avec la nécessité des astro-calendéristes Han de trouver des fondements naturels à leurs spéculations abstraites sur les composantes dénaires et duodénaires du comput sexagésimal.

(1) D'après le *Han shu* (*Lü li zhi, juan* 2, p. 1429), le système était lui-même convertible en *marqueurs* ; pour l'analyse du passage concerné, *cf.* Eberhard (1970), p. 143.

(2) Tout comme nous avons vu que la littérature des Han antérieurs était très avare en allusions aux tables de divination, alors que nous savons aujourd'hui grâce à l'évidence archéologique qu'elles étaient d'usage courant à cette époque.

(3) Pour une définition du sens général de ce terme dans l'idéologie impériale, *cf.* Kalinowski (1980), p. 188-190.

Cet ajustement une fois réalisé, il suffit d'introduire les données obtenues dans le réseau tissé à cet effet par la théorie des correspondances pour que le processus d'interprétation puisse se faire. Nous verrons plus loin que tel est effectivement le point de départ de la méthode *liu ren*.

On remarquera, pour terminer, que dans les trois cas envisagés, l'ajustement du *shi* consiste toujours à faire coïncider les mansions solaires avec la série des douze *marqueurs*, les divergences portant sur le sens revêtu par la notion même de *marqueur* : mois lunaire, heure-double ou période médiane du cycle tropique.

b) *Ajustement du manche du Boisseau sur le plateau-Terre.*

Dans le contexte de la méthode *liu ren* dont le *shi* des Han antérieurs est sans conteste l'ancêtre direct, ce sont les mansions solaires (sous leur forme divinisée d'esprits mensuels) qui sont le critère d'ajustement au niveau du plateau-Ciel. La fonction du Boisseau s'exerce *a posteriori*, après la mise en place des deux plateaux dans la position requise. Elle consiste à produire une orientation spécifique sur la base des éléments inscrits sur le plateau-Terre de l'appareil[1]. Un exemple de ce type de manipulation nous a été fourni par l'astromancien de Wang Mang qui y voyait avant tout un moyen de mettre en valeur l'aspect apotropaïque et propitiatoire de son art.

Cependant, comme l'a montré l'histoire précédemment rapportée à propos de l'interprétation d'un rêve par Wei Ping (*cf. supra*, p. 315), Le Boisseau était aussi utilisé *a priori* pour déterminer les données nécessaires à l'ajustement du *shi*. En effet, le texte du *Shi ji* mentionne le fait que le devin « observa la dimension indiquée par le (manche du) Boisseau et détermina la position sidérale du soleil »[2]. Contrairement à l'astromancien de Wang Mang qui se servait des mansions solaires pour en déduire une orientation donnée du manche de la constellation, Wei Ping déterminait la position du soleil par une observation préalable de la direction indiquée par ce même manche.

Cette réversibilité de l'usage qui pouvait être fait du Boisseau en relation avec les *shi* reflète parfaitement la double dimension des fonctions que nous lui avions assignées : astro-calendérique d'une part, magico-religieuse de l'autre. La première s'exerçant *a priori* au niveau de l'extraction des données de pronostication, la seconde *a posteriori* au niveau de leur interprétation.

Dans le contexte des découvertes astronomiques de l'époque et compte tenu du fait que le calcul calendérique s'appuyait en premier lieu sur des repères tropiques, la fonction *a priori* du Boisseau dans l'ajustement du plateau-Ciel sur le plateau-Terre est beaucoup plus hypothétique que celle exercée par les mansions solaires. On a pu le constater, le rôle essentiel qui leur est imparti dans le processus d'encodage des données sur le *shi* fait de cet appareil une véritable innovation sur le plan des techniques divinatoires. Du reste, la prééminence

(1) C'est aussi l'avis de Loewe (1979), p. 78.
(2) *Cf. supra*, p. 344.

incontestable des mansions solaires dans ce domaine est confirmée par l'évolution ultérieure des tables de divination *liu ren* qui aboutira à la suppression pure et simple du Boisseau de la surface du plateau-Ciel.

Par contre, les emplois multiples qui lui sont attribués par le texte du *Shi ji* et sa disposition au centre même du *shi* en font l'élément majeur des notions cosmologiques qui s'y trouvent représentées. Nul n'était mieux qualifiée que cette constellation pour symboliser l'origine commune de tous les cycles naturels et le fondement céleste de leur unité[1].

La méthode *liu ren* sous sa forme classique est attestée dans la littérature au plus tôt vers la fin du troisième siècle. La découverte du présent *shi* nous autorise à affirmer que dès les Han antérieurs toutes les fonctions nécessaires à la mise en œuvre de cette technique divinatoire existaient déjà, mais sous une forme embryonnaire ne se distinguant guère de l'univers mantique en général qui présidait alors à la détermination des dates importantes et du caractère faste ou néfaste des jours et des situations au moyen des indices cycliques du calendrier sexagésimal. Il n'est pas impossible ici que la fonction *a posteriori* de la constellation du Boisseau ait constitué l'application la plus courante de la technique d'ajustement des *shi*, plusieurs siècles avant la formation de la méthode *liu ren* en un système mantique indépendant[2]. C'est donc par extension et pour mettre l'accent sur sa parenté évidente avec les modèles plus tardifs qu'il convient malgré tout de considérer ce *shi* des Han antérieurs comme le premier exemplaire connu d'une table de divination *liu ren*.

II. LE *SHI* DES HAN POSTÉRIEURS

La table de divination dont nous allons maintenant aborder l'analyse fut découverte en 1972 sur un site funéraire du district de Wuwei 武威 au Gansu. Comme la précédente, elle faisait partie d'un ensemble d'objets accompagnant le défunt dans sa tombe[3]. Les spécialistes ont déterminé que la sépulture en question avait été fermée au plus tôt en l'an huit avant notre ère et au plus tard dans les décennies qui suivent immédiatement cette date. Nous sommes donc en droit de supposer que la facture de ce *shi* est représentative de ce qui avait cours à la fin des Han antérieurs, durant l'interrègne de Wang Mang et au tout début des Han postérieurs (25-220).

La conception générale de l'appareil est dans une large mesure identique à celle du *shi* des Han antérieurs. Construit en bois recouvert de laque brune, il se compose d'un plateau-Terre carré sur lequel pivote une partie circulaire plus petite, le plateau-Ciel :

(1) *Cf. supra*, p. 347 et n. 1.

(2) Ce type primitif de manipulation du *shi* se retrouve aujourd'hui encore dans un contexte indépendant de la méthode *liu ren* ; *cf. infra*, p. 412.

(3) Description dans *Wenwu* 1972-*12*, p. 14-15 et 17 ; Loewe (1979) *appendice* 3. Pour une bonne reproduction de l'original, *cf.* Ngo Van Xuyet (1976), p. 8.

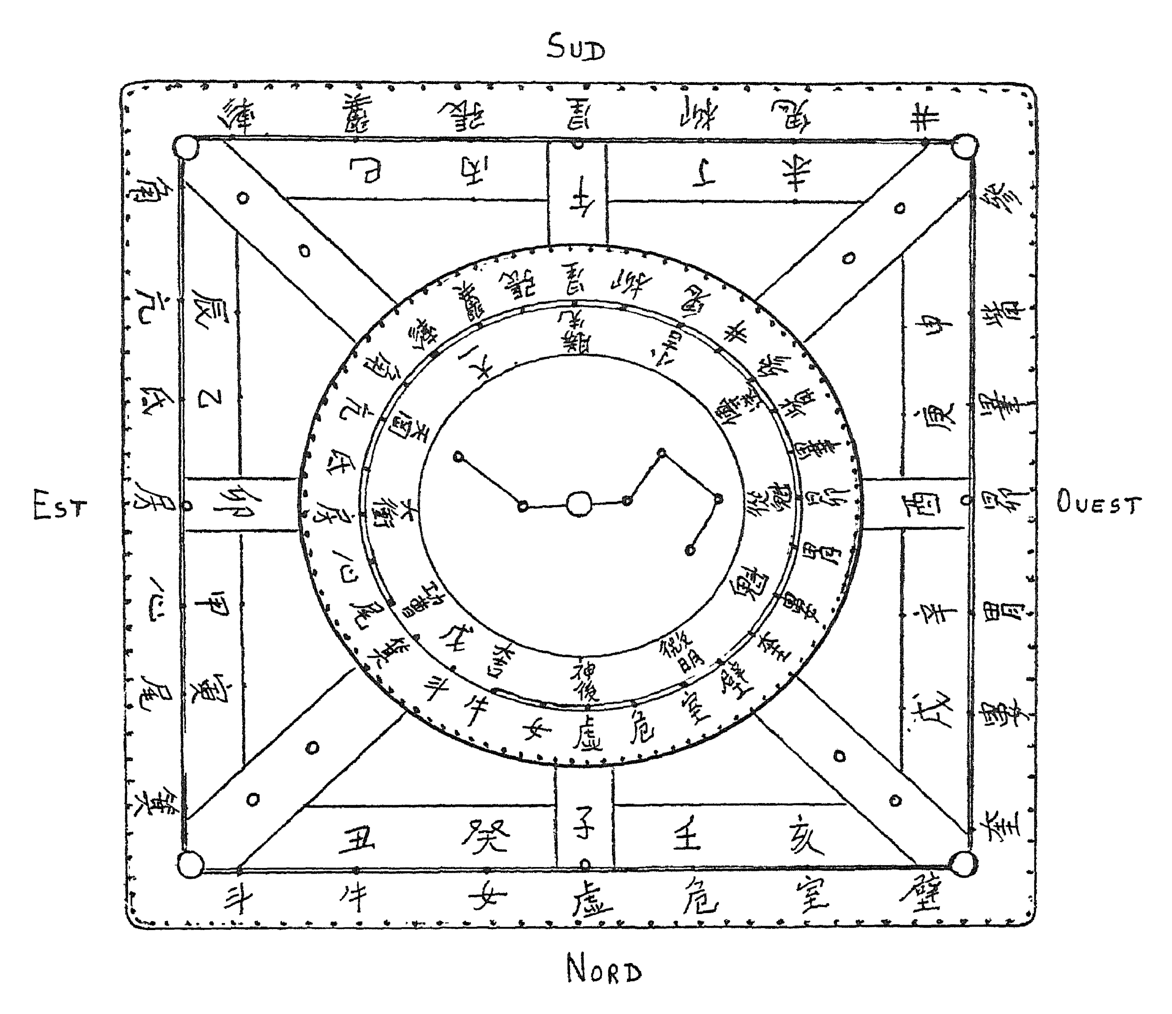


SCHÉMA III : La table de divination des Han postérieurs.

Nous ne reviendrons pas sur les points déjà abordés lors de la description de la table précédente, nous contentant de rendre compte ci-dessous des principales variantes et des éléments apparaissant pour la première fois.

— Le pivot de l'appareil coïncide avec la cinquième étoile du Boisseau (*yu heng* 玉衡) tandis que sur le *shi* des Han antérieurs il était situé aux abords de la quatrième.

— Les divisions équatoriales sont disposées comme précédemment sur les contours extérieurs des deux plateaux du *shi*. Mais cette fois on les trouve accompagnées d'un ensemble de petits points formant une espèce d'échelle graduée. Sur le plateau-Ciel il y en a environ cent cinquante et sur le plateau-Terre cent quatre-vingt-deux. Ces graduations sont équivalentes aux orifices figurant sur la table à double plateau circulaire (*cf. supra*, p. 324, n. 3). Il est difficile de dire si ce *shi* des Han

postérieurs cumulait les fonctions d'une table *liu ren* et d'un calendrier siaéral. Non seulement la substitution des orifices par de simples points rend le calcul moins aisé, mais surtout leur nombre ne correspond pas véritablement au cycle de l'année tropique[1].

— La série des vingt-quatre positions est ici représentée sur une seule boucle du plateau-Terre[2]. On voit que dès le début des Han postérieurs les composantes dénaires et duodénaires de cette série se confondent en un ensemble unique similaire en tout point aux vingt-quatre directions de la boussole des géomanciens.

Il est fort probable que cette série doive être interprétée à la lumière de la méthode *liu ren*. Nous le verrons plus loin, le comput propre à ce système mantique subsume les indices dénaires sous la série des douze *marqueurs* afin d'obtenir la représentation des douze heures-doubles de la journée[1]. Or, c'est bien ce qui se passe ici. Étant donné que les quatre Coins ne portent aucune inscription et que les *marqueurs* associés aux quatre Orients sont disposés dans des cases séparées, on obtient en fait un ensemble duodénaire qui se présente de la manière suivante :

TABLEAU XI

orientation		Nord			Est			Sud			Ouest	
les douze marqueurs	亥 hai	子 zi	丑 chou	寅 yin	卯 mao	辰 chen	巳 si	午 wu	未 wei	申 shen	酉 you	戌 xu
les dix troncs	壬 ren		癸 gui	甲 jia		乙 yi	丙 bing		丁 ding	庚 geng		辛 xin

Une telle disposition des indices dénaires et duodénaires en accord avec le comput *liu ren* marque une évolution très nette de la conception des *shi* dans le sens d'une plus grande adaptation aux procédés calendérologiques propres à cette méthode.

— Ce type d'évolution devient plus évident encore dans le processus qui a conduit à la disparition des mansions solaires du plateau-Ciel des *shi*. Là où sur la table des Han antérieurs nous avions le report des positions sidérales du soleil numérotées à l'aide de nombres représentant les douze mois lunaires de l'année civile, nous avons maintenant un

(1) Multiplié par deux, le nombre des points du plateau-Terre s'élève à 364, ce qui correspond à peu près à l'année tropique, un point comptant pour deux jours. Les divisions équatoriales, par contre, sont réparties de manière uniforme sur cette graduation, ne respectant pas les étendues inégales en degrés qui leur sont attribuées. Sur le plateau-Ciel, leur répartition est inégale, mais c'est le nombre de points qui ne correspond plus à aucun cycle calendérique réel.

(2) On a en fait vingt positions seulement (12 *marqueurs* + 8 *troncs*), étant donné que les quatre Coins ne portent aucune inscription ; *cf. supra*, p. 330, n. 1.

(3) *Cf. infra*, p. 384, schéma VII, la représentation du modèle-type d'une table *liu ren*.

ensemble de douze expressions en deux caractères[1]. Ce sont les esprits mensuels *yue shen* 月神 de la tradition *liu ren* auxquels il a été fait plusieurs fois allusion dans les pages qui précèdent[2]. Ils sont répartis de façon régulière, déterminant ainsi sur la circonférence du plateau-Ciel une série de douze portions d'égale grandeur. Il n'y a plus de relation directe avec les divisions équatoriales auxquelles ils sont censés se rapporter, le dispositif se contente de respecter les conventions fixées par la théorie des correspondances. Dès cette époque l'habitude était prise de définir leur position sur le *shi* par la série des douze *marqueurs* et non plus par les divisions équatoriales qui en délimitent en principe la position sur la sphère des fixes[3].

La première mention des esprits mensuels se trouve dans le *Lun heng* 論衡 de Wang Chong (chapitre *Nan sui* 難歲) : « Les douze esprits qui figurent sur les tables de divination, à savoir la série *deng ming* 登明, *cong kui* 從魁, etc., les devins professionnels les considèrent comme les esprits célestes associés de manière fixe à chacun des douze *marqueurs* »[4]. Bien que Wang Chong n'énumère pas la série dans son entier, il est clair que nous sommes là en présence de la suite des douze esprits mensuels dont il définit la ventilation sur le *shi* en rapport avec les *marqueurs*. De plus, il en connaissait parfaitement l'agencement puisqu'il commence son énumération par l'esprit mensuel du premier mois (*marqueur hai* 亥) et évolue ensuite *vers la droite* en parfait accord avec le sens de défilement des mansions solaires[5].

La liste complète des esprits mensuels figure pour la première fois dans le *Wu xing da yi* (chapitre *Lun zhu shen* 論諸神) suivi de près

(1) On constatera la présence de l'indice *wu* 戊 de la série dénaire entre les esprits mensuels des dixième et onzième mois (coin N.-E.). Sa présence à cet endroit privilégié du *shi* qui est à la fois le lieu d'intersection entre le dernier (*marqueur chou* 丑) et le premier (*marqueur yin* 寅)mois de l'année civile et le lieu d'intersection entre la dernière (esprit mensuel du dixième mois) et la première (esprit mensuel du onzième mois, solstice d'hiver) mansion solaire de l'année astronomique, est tout à fait remarquable. Il fournissait sans doute au devin un point de repère pour le décompte des indices doubles du cycle sexagésimal (*cf. infra*, p. 378-379) à des fins mantiques. On constatera aussi l'interruption, à ce même endroit, de la double ligne de démarcation qui sépare la boucle des esprits mensuels de celle des divisions équatoriales.

(2) On les appelle aussi *yue jiang* 月將 « généraux mensuels » ou plus rarement encore *tian shen* 天神 « esprits célestes ».

(3) Ainsi, chaque esprit mensuel peut être défini soit par le *marqueur* correspondant à sa position sur le *shi*, soit par le *marqueur* du mois auquel il est censé se rapporter : l'esprit mensuel du premier mois (*marqueur yin* 寅), *zheng ming* 徵明, se trouve positionné sur le *marqueur hai* 亥. La relation calendérique entre les *marqueurs yin* et *hai* représente par conséquent la relation astronomique qui existe entre le premier mois de l'année civile (*yin*) et la position sidérale du soleil pour ce mois (division équatoriale *shi* 室 sur la table des Han antérieurs [tableau VI] ou esprit mensuel *hai* sur celle des Han postérieurs). Dans la suite de l'exposé, nous mentionnerons toujours les esprits mensuels accompagnés des *marqueurs* qui indiquent leur *position* sur le *shi*.

(4) Le *Han shu* (*Yi wen zhi*, section *Wu xing*) recense un *Zhuan wei shi er shen* 轉位十二神 « Du pivotement des positions des douze esprits ». Il n'est pas impossible qu'il s'agisse là d'un traité de manipulation des tables *liu ren* ; *cf.* Forke, *tome* 2, p. 406 où se trouve aussi la traduction du passage qui vient d'être mentionné.

(5) Mis à part que, au lieu de mentionner l'esprit mensuel du deuxième mois, *kui* 魁 (*marqueur xu* 戌), il passe directement à celui du troisième mois, *cong kui* 從魁 (*marqueur you* 酉).

par le *Tang liu dian* qui en donne une version très altérée dans la partie traitant des *shi* (*juan* 14, *cf. supra*, p. 318)[1]. Nous avons réuni ci-dessous les principales versions existantes de cette série afin de rendre compte des variantes qui se sont introduites au cours des siècles dans les appellations des esprits mensuels qui la composent. Pour la période qui va des origines jusqu'au VIe siècle (Six Dynasties), nous avons dans l'ordre le *shi* des Han postérieurs, le fragment de plateau-Ciel découvert en Corée (fragment I des Han), le plateau-Ciel en ivoire (fragment III des Han) et le *shi* des Six Dynasties. Nous avons adjoint à cette liste, outre la version du *Wu xing da yi*, celles qui sont consignées dans deux manuscrits d'époque : le *Bu shu shi* des Six Dynasties (*cf. infra*, p. 401) et un fragment d'un traité de divination probablement des Tang conservé à la Bibliothèque Nationale (manuscrits de Dunhuang, *Pelliot chinois* 3647). Ensuite, pour la période Song, nous donnons la version du *Liu ren shen ding jing* et celle du *Meng xi bi tan* 夢溪筆談 de Shen Gua 沈括 (1031-1094)[2]. Enfin, on trouvera la version moderne extraite de la section du *Tu shu ji cheng* 圖書集成 consacrée à la méthode *liu ren* (voir ci-contre, tableau XII).

On constate immédiatement que les appellations de cinq des esprits mensuels sont restées inchangées jusqu'aux temps modernes. Les modifications subies par les autres peuvent être réunies en deux groupes.

a) *Modifications subies à la fin des Han postérieurs.*

— Esprit mensuel du deuxième mois : sur le *shi* des Han postérieurs et les deux fragments contemporains, son appellation est *kui* 魁. Par la suite, deux autres appellations apparaissent : *tian kui* 天魁 et *he kui* 河魁 ; les textes utilisent dès lors l'une ou l'autre de ces appellations. La version des Han est plus proche de la conception originelle des *shi* puisque cet esprit mensuel tient son nom du fait qu'il se trouve face à la première étoile du bol du Boisseau que la tradition des astro-calendéristes Han désignait du nom de *kui* (*cf. supra*, p. 326).

— Esprit mensuel du septième mois : *da yi* 大一(乙) sous les Han, l'appellation de cet esprit mensuel devient par la suite *tai yi* 太一. Cette variante relève de l'évolution interne de la langue et de l'écriture chinoises et ne dénote rien de particulier au niveau de la conception générale des *shi*.

b) *Modifications intervenues à partir des Song.*

— Esprit mensuel du premier mois : avant les Song, on trouve deux variantes : *wei ming* 微明 (*shi* des Han postérieurs) et *zheng ming*

(1) Étant donné les erreurs présentées par la version du *Tang liu dian*, nous ne nous en servirons pas dans le tableau ci-dessous. Pour la liste du *Wu xing da yi* nous nous sommes basé sur la plus ancienne et la plus fiable des éditions existantes, celle de la Bibliothèque du Sanctuaire d'Ise au Japon (datée de 1333).

(2) *Liu ren shen ding jing*, *juan* 2, p. 17-18 ; *Meng xi bi tan*, *juan* 7, p. 2a-2b ; *Bu shi shu*, *juan* 23, p. 4a-4b ; *Pelliot chinois 3647*, f. 2, lignes 2-4. Si un ouvrage contient plusieurs variantes significatives pour le même esprit mensuel, nous les reportons toutes dans la même case.

TABLEAU XII

mois	1er	2e	3e	4e	5e	6e	7e	8e	9e	10e	11e	12e
position des mois en marqueurs	yin 寅	mao 卯	chen 辰	si 巳	wu 午	wei 未	shen 申	you 酉	xu 戌	hai 亥	zi 子	chou 丑
position des esprits mensuels en marqueurs	hai 亥	xu 戌	you 酉	shen 申	wei 未	wu 午	si 巳	chen 辰	mao 卯	yin 寅	chou 丑	zi 子
shi des Han postérieurs	微明 wei ming	魁 kui	從魁 cong kui	傳送 chuan song	小吉 xiao ji	勝先 sheng xian	大一 da yi	天岡 tian gang	太衝 tai chong	功曹 gong cao	大吉 da ji	神後 shen hou
fragment I	徵□ zheng □	〃	〃	〃	〃	勝□ sheng □	大□ da □					
fragment III	徵明 zheng ming	〃	〃	〃	〃	勝先 sheng xian	大乙 da yi	天剛 tian gang	大衝 da chong	〃	〃	神后 shen hou
shi des Six Dynasties	〃	天魁 tian kui	〃	〃	〃	〃	太一 tai yi	天罡 tian gang	太衝 tai chong	〃	〃	神後 shen hou
Wu xing da yi	〃	河魁 he kui	〃	〃	〃	〃	〃	〃	大衝 da chong	〃	〃	神后 shen hou
Pelliot chinois 3647	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	太衝 tai chong	〃	〃	〃
Bu shi shu	〃	kui he kui tian kui	〃	〃	〃	〃	〃	天岡 tian gang	da chong tai chong	〃	〃	〃
Liu ren shen ding jing	〃	天魁 tian kui	〃	〃	〃	勝光 sheng guang	太乙 tai yi	天罡 tian gang	太衝 tai chong	〃	〃	〃
Meng xi bi tan	登明 deng ming	〃	〃	〃	〃	勝先 sheng xian	太一 tai yi	〃	〃	〃	〃	〃
Tu shu ji cheng	〃	kui he kui tian kui	〃	〃	〃	勝光 sheng guang	太乙 tai yi	〃	〃	〃	〃	〃

徵明 (fragments des Han I et III, *shi* des Six Dynasties, *Wu xing da yi*, *Bu shi shu*, *Pelliot* 3647, *Liu ren shen ding jing*)[1]. A partir des Song, le caractère *zheng* fut déclaré tabou à cause du nom personnel de l'empereur Renzong 仁宗 (règne de 1023 à 1063)[2]. On lui substitua le caractère *deng* et la version *deng ming* se généralisa. Non seulement les ouvrages postérieurs l'utilisèrent désormais à l'exclusion des deux autres, mais encore les réimpressions tardives de textes antérieurs aux Song furent corrigées pour correspondre à cette nouvelle version.

— Esprit mensuel du sixième mois : c'est à partir des Song que, pour des raisons difficiles à déterminer, la version *sheng xian* 勝先 fut transformée en *sheng guang* 勝光. Étant donné les graphies similaires des deux caractères *xian* et *guang*, il s'agit probablement ici d'une erreur de transcription dont l'emploi s'est peu à peu imposé. On remarquera que l'ancienne version avait un sens bien précis en rapport avec la manipulation du *shi*. En effet, la position du devin dans l'espace était toujours la même : le dos au Nord, la face au Sud, l'Est à gauche et l'Ouest à droite[3]. Comme l'esprit mensuel *sheng xian* est disposé plein Sud, la présence du caractère *xian* (« devant », « en avant ») avait à charge de rappeler au manipulateur l'orientation qui devait être la sienne en cours d'opération. Ce symbolisme est d'ailleurs confirmé par l'appellation d'origine de l'esprit mensuel du douzième mois (*marqueur zi* 子, plein Nord) : *shen hou* 神後, *hou* voulant dire « derrière », « en arrière ». L'adoption de cette nouvelle version contribue à extraire la série du contexte initial qui avait présidé à son élaboration.

— Esprit mensuel du huitième mois : les premières versions présentent plusieurs variantes graphiques de cet esprit mensuel *tian gang* (天罡, 天剛, 天罡). A partir des Song, les textes optent pour la variante 天罡 à l'exclusion des deux autres.

— Esprit mensuel du neuvième mois : avant les Song, on trouve indifféremment *da chong* 大衝 ou *tai chong* 太衝. Après cela, la version *tai chong* s'impose (même remarque que pour l'esprit mensuel *tai yi* (septième mois)).

— Esprit mensuel du douzième mois : ce qui vient d'être dit de l'appellation de l'esprit mensuel du sixième mois *sheng xian* s'applique aussi à celle de celui du douzième mois *shen hou*. Sur le *shi* des Six

(1) La variante *wei ming* est sujette à caution. On a pu le constater, seul le *shi* des Han postérieurs la mentionne. Il est plus que probable, étant donné la similitude graphique des deux caractères *wei* et *zheng*, que nous soyons là en présence d'une erreur d'interprétation de la part des auteurs du compte-rendu des fouilles où se trouve décrit ce *shi* (*cf. supra*, p. 352, n. 3). N'ayant à ce jour reçu aucune réponse à la demande d'éclaircissement que nous leur avons adressée, nous restons pour l'instant fidèle à l'identification de la série telle qu'elle figure dans ce compte-rendu. Pour Yan Dunjie (1958, p. 20), qui écrivait avant la découverte du *shi* des Han postérieurs, la seule version pré-Song est *zheng ming*, ce qui est d'autant plus raisonnable que lorsque la version *deng ming* apparaît sous les Song, c'est en rapport exclusif avec *zheng ming* (*cf. infra*, note suivante).

(2) Renzong avait pour nom personnel Zhen 禎 qui appartenait à la même famille de rimes que *zheng* 徵, d'où la substitution ; *cf. Meng xi bi tan, juan* 7, p. 1b-2a.

(3) *Cf.* par exemple l'introduction au *Huang di Jin kui yu heng jing* (D.Z. 284, (p. 1b).

Dynasties on trouve encore le caractère d'origine *hou* 後 (« derrière », « en arrière »), alors qu'à partir des Song l'usage du caractère homophone *hou* 后 (« souverain ») se généralise. Toutefois, si le fragment III date effectivement des Han, on constate que dès cette époque les deux caractères étaient indifféremment utilisés contrairement à *sheng guang* qui ne figure sur aucun document d'époque avant les Song.

La brève analyse qui vient d'être faite montre que, sans tenir compte des simples variantes graphiques, la série des esprits mensuels s'est transmise jusqu'à nos jours sans grande altération. Les seules transformations significatives à retenir sont *zheng ming* (ou *wei ming* ?) qui devient *deng ming*, *sheng xian* et *shen hou* (後) qui deviennent respectivement *sheng guang* et *shen hou* (后) et *kui* qui, à partir des Han, s'enrichit des variantes *tian kui* et *he kui*[1].

Les appellations des esprits mensuels ne posent pas de problème d'identification. Pour la plupart ils sont en relation avec la conception générale du *shi*. Les esprits *kui* et *tian gang* tiennent leur nom de la terminologie propre au Boisseau du Nord puisque l'un se trouve face à la direction indiquée par son manche (*gang* ; *cf. supra*, p. 326) et l'autre face à la première étoile du bol *(kui; idem)*. Lorsque les *shi* seront tombés en désuétude, ce sont eux qui resteront représentatifs de la constellation. Dès les premiers traités *liu ren* l'habitude est prise de référer à la direction indiquée par son manche au moyen de la position prise par l'esprit mensuel *tian gang*.

Les esprits *sheng xian* et *shen hou*, on l'a vu, font allusion à l'orientation du manipulateur par rapport aux quatre Orients. L'esprit *cong kui* (mot à mot « celui qui fait suite à *kui* ») tient son nom du fait qu'il fait immédiatement suite à l'esprit *kui*. Quant aux esprit *da ji* (« très faste ») et *xiao ji* (« moyennement faste »), on les appelle ainsi parce que le soleil y séjourne lors des solstices d'hiver *(da ji)* et d'été *(xiao ji)*[2].

La formation de la série des esprits mensuels en relation avec la technique du *shi* est suffisamment claire pour qu'il soit inutile de s'y attarder. On ne la trouve nulle part mentionnée en dehors du contexte des tables *liu ren* et des procédés mantiques qui en sont issus[3]. Il est significatif qu'on ait jugé nécessaire de se forger une série nouvelle et originale alors qu'on avait à sa disposition les appellations d'origine jovienne utilisées couramment sous les Han pour désigner les mansions solaires[4]. Les devins contribuaient ainsi à donner aux esprits mensuels

(1) Pour l'analyse de Chen Mengjia, *cf. article cité*, p. 139-140.

(2) *Da ji* (*marqueur chou* 丑) est l'esprit mensuel du onzième mois (mois du solstice d'hiver) et *xiao ji* (*marqueur wei* 未) l'esprit mensuel du cinquième mois (mois du solstice d'été).

(3) Pour une présentation de la série en langue occidentale, *cf.* Bodde (1975), p. 93-96. Malheureusement, cet auteur ne fait pas le lien avec le *shi*, ce qui rend son exposé un peu obscur. On remarquera que le report tardif des esprits mensuels sur les tables de divination transparaît dans le fait que se sont les seuls éléments à être calligraphiés dans le style *li shu* 隸書, alors que tous les autres le sont dans le style plus archaïque *zhuan wen* (comme c'était le cas pour le *shi* des Han antérieurs).

(4) *Cf. supra*, p. 2, n. 337.

la charge particulière de révéler à des fins mantiques la puissance occulte du soleil dans la détermination des mois lunaires du calendrier civil. L'origine solaire de ces divinités mensuelles semble avoir été ignorée très tôt des non spécialistes. Wang Chong, qui ne les mentionne que pour les tourner en dérision, ne tient absolument pas compte du fait qu'elles sont la transposition imagée des stations sidérales du soleil[1]. Animé d'un positivisme souvent excessif, il cherche avant tout à dénoncer les pratiques superstitieuses qui en découlent.

La critique de Wang Chong est d'une certaine manière significative de l'écart qui sépare le *shi* des Han antérieurs de ceux qui étaient en circulation à son époque. L'apparition des esprits mensuels sur les plateaux-Ciel ainsi que le report des séries dénaire et duodénaire sur une boucle unique contribue à les extraire du contexte qui leur avait donné naissance tout en les destinant progressivement à la mise en œuvre exclusive de techniques de pronostication de plus en plus proches de la méthode *liu ren* classique.

III. LES FRAGMENTS DES HAN

A. *Fragment I*

Ce premier des quatre fragments des Han que nous allons maintenant décrire fut découvert il y a une cinquantaine d'années à Lolang 樂浪 en Corée sur le site funéraire dit du « panier polychrome » *cai xia zhong* 采篋塚[2]. Les objets trouvés sur le même site donnant des indications de date allant de +4 à +8, il convient de dater le fragment de *shi* qui les accompagnait de la toute fin des Han antérieurs.

Le fragment en question consiste en un plateau-Ciel en bois recouvert de laque dont une seule portion est encore intacte. En voici la représentation schématique :

(1) Le passage se trouve à la suite de celui cité précédemment ; *cf. supra*, p. 335, n. 4.

(2) Description dans Wang Zhenduo (1948), p. 213-218 (on trouvera à la page 216 un schéma de ce fragment) ; Chen Menjia (1965), p. 134 et 141 ; Loewe (1979), *appendice* 3. L'identification de Chen Mengjia étant la plus exhaustive, c'est elle dont nous rendrons compte ci-dessous.

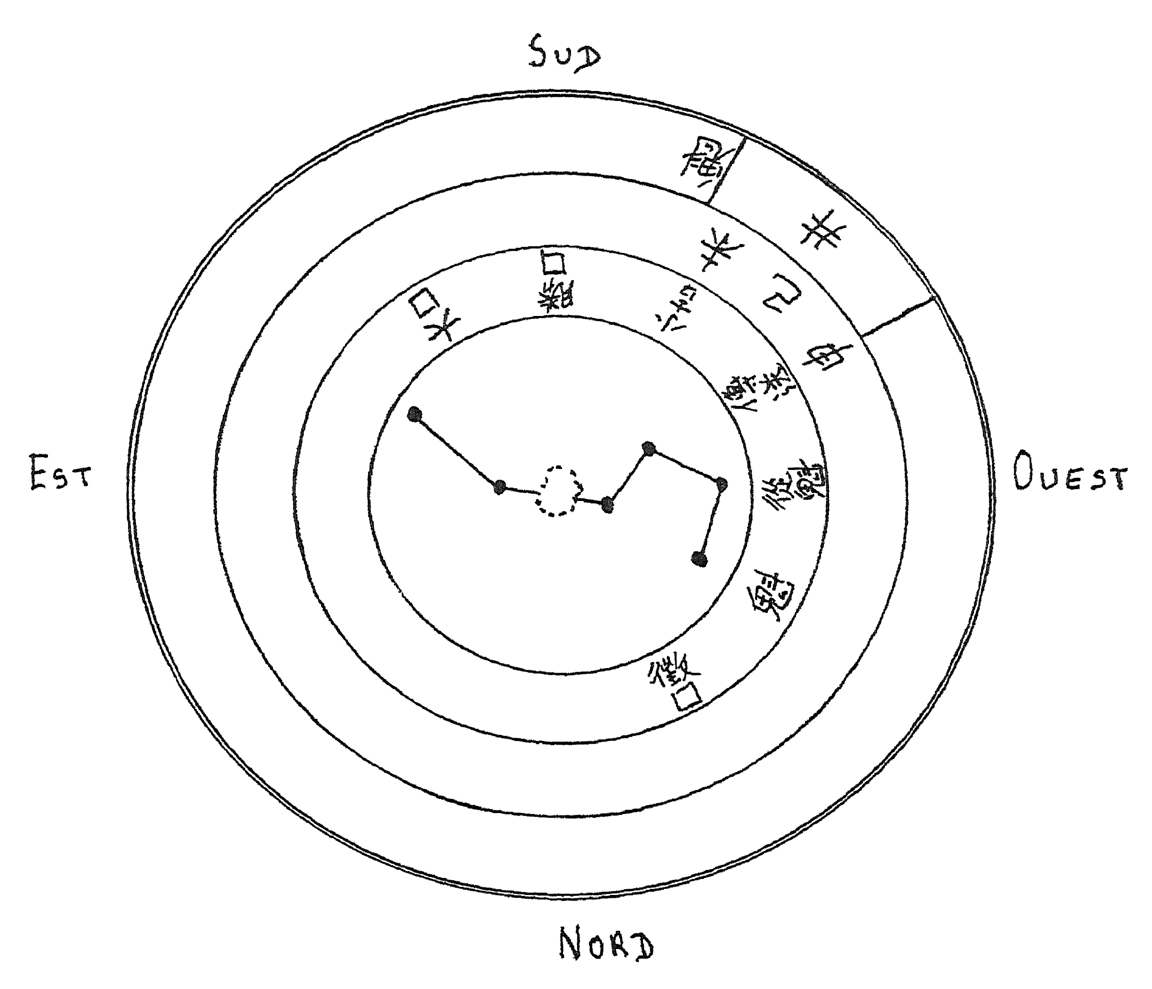


SCHÉMA IV[1] : Fragment du plateau-Ciel d'un *shi* (fragment I des Han).

Au centre du plateau-Ciel nous avons le Boisseau du Nord. Sa disposition est identique aux *shi* précédents. L'endroit où se trouvait l'orifice du pivot est endommagé mais il semble que, comme pour le *shi* des Han postérieurs, il devait correspondre à la cinquième étoile de la constellation.

Sur la boucle intérieure figurent les esprits mensuels. Ayant traité ce point précédemment (*cf. supra*, tableau XII), nous n'y reviendrons pas ici.

Sur la boucle médiane, nous avons trois indices cycliques (deux *marqueurs*, *shen* 申 et *wei* 未, un *tronc ji* 己) qui permettent d'identifier la série complète comme étant celle des vingt-quatre positions figurant

(1) Needham (*Vol.* IV, *tome* 1) donne la reproduction du fragment original (*figure* 328) accompagnée d'un schéma explicatif (p. 264). Les carrés blancs marquent l'existence de caractères illisibles.

sur le plateau-Terre des deux *shi* précédents. Sa présence sur le plateau-Ciel des *shi* devient chose courante à partir des Han postérieurs puisqu'on la retrouve aussi bien sur les autres fragments contemporains que sur la table de divination des Six Dynasties[1]. La transposition de cette série sur le plateau-Ciel n'a d'autre fonction que de simplifier l'extraction des données de pronostication. En effet, lorsque l'appareil est ajusté de façon à ce que les éléments communs aux deux plateaux soient les uns en face des autres, les relations d'appartenance entre les esprits mensuels, les indices cycliques et les divisions équatoriales apparaissent en toute clarté. Mais dès que le processus d'encodage est entamé il n'en va plus de même puisque le devin a fait pivoter le plateau-Ciel pour l'ajuster sur l'un ou l'autre des douze *marqueurs* du plateau-Terre. C'est sur la base de ce nouveau dispositif qu'il aura à extraire les groupes d'indices cycliques, réunis deux à deux (un du plateau-Ciel et un du plateau-Terre), qui lui serviront pour établir son pronostic[2]. Leur report sur le plateau-Ciel aux côtés des esprits mensuels qui leur correspondent permettait ainsi au devin d'effectuer ses calculs rapidement et sans le moindre effort de mémorisation. On peut donc dire que c'est l'orientation de plus en plus calendérologique de la fonction des *shi* qui a conduit à la réitération des séries dénaire et duodénaire sur leur plateau-Ciel.

Sur la boucle extérieure, enfin, nous retrouvons l'ensemble des vingt-huit divisions équatoriales. Bien qu'il ne reste pas grand chose de discernable, la petite partie conservée intacte (*jing* 井 et *gui* 鬼) nous permet tout de même de constater l'existence de traits de séparation. Il y a tout lieu de supposer que cette boucle était en fait divisée en vingt-huit cases, chacune d'elles comptant pour une division équatoriale. De plus, la grandeur des cases n'était pas uniforme, respectant ainsi leur étendue mesurée en degrés équatoriaux. Le *Han shu* (*Lü li zhi* 律曆志, *xia* 下, p. 1433) donne 33 degrés pour *jing* et 4 seulement pour *gui*. La case *jing*, la seule qui soit entièrement visible, commence sous le *marqueur shen* 申 et s'achève un peu après le *marqueur wei* 未. La distance théorique entre deux *marqueurs* étant de 30,4 degrés environ (365, 25 : 12), il est donc normal que la case *jing* excède légèrement l'espace existant entre deux *marqueurs*. Pour la case *gui*, nous n'avons qu'un seul trait de séparation, mais le fait que le caractère qui sert à la dénommer soit pratiquement accolé à sa limite supérieure laisse supposer que sa grandeur totale n'excédait guère l'étendue en degré que lui attribue le *Han shu*. Ceci explique la disparition progressive d'une notation par degrés indépendamment des divisions équatoriales et prouve que la coutume de répartir celles-ci sur des cases de grandeurs inégales dans la tradition plus tardive des boussoles géomantiques était déjà bien établie sous les Han dans le contexte des tables de divination *liu ren*[3].

(1) Toutefois celui du *shi* des Han postérieurs ne les contient pas. Il est donc possible que cette table représente encore d'une certaine façon la facture des *shi* sous les Han antérieurs, bien que l'éventualité de l'existence de plusieurs factures selon les régions et les milieux d'utilisation soit aussi à envisager.

(2) *Cf. infra*, p. 382 *sq*.

(3) *Cf.* par exemple le modèle reproduit dans Needham, *Vol.* IV, *tome* 1, *figures* 340 et 341.

B. *Fragment II*

Découvert dans les mêmes circonstances que le fragment précédent, celui-ci provient de la tombe d'un certain Wang Xu 王盱. Là aussi, les indications de date portées sur certains des objets accompagnant le défunt permettent d'affirmer que la sépulture fut close au plus tard en l'an soixante-neuf de notre ère, un demi-siècle après celle du fragment I[1].

Il s'agit en fait d'un *shi* complet en bois laqué, mais dans un tel état de dégradation que les inscriptions sont quasiment invisibles. Y. Harada a procédé à une reconstitution de l'appareil en s'aidant d'une part de ce qui restait du fragment I et, d'autre part, de la description du *shi* donnée par le *Tang liu dian*[2]. Malheureusement, cette reconstitution comporte plusieurs inexactitudes qui la rendent inutilisable[3]. Chen Mengjia (1965, p. 141) est le seul à tenir compte des inscriptions encore discernables sur l'original. Nous reportons ci-dessous les éléments identifiés par cet auteur :

1. *Plateau-Ciel.*

TABLEAU XIII

Orientation	Coin N-E — Est — Coin S-E		Ouest — Coin N-O
boucle intérieure	大衝 da chong 天剛 tian gang		從魁 cong kui 魁 kui
boucle 2	癸 丑 戊 寅 甲 卯 乙 辰 戊 gui chou wu yin jia mao yi chen wu		酉 戌 you xu
boucle 3	néant		néant
boucle extérieure	□ 火 □ huo		

(1) Description dans Harada (1930, p. 60-62), Wang Zhenduo (1948, p. 213-218), Chen Mengjia (1965, p. 134) et Loewe (1979, *appendice* 3).

(2) *Cf.* Harada (1930), *planche* CXII.

(3) Needham reproduit et analyse cette table sans tenir compte qu'il s'agit d'une simple reconstitution (*Vol.* III, *figure* 223 et *Vol.* IV, *tome* 1, p. 263 *sq.*). Les erreurs de cette reconstitution ont été discutées par Yan Dunjie (1948, p. 21), Chen Mengjia (1965, p. 141) et Harper (1979, p. 1 et n. 7).

La boucle intérieure est occupée par la série des douze esprits mensuels dont quatre seulement sont identifiables (le deuxième caractère de l'esprit *cong kui* est invisible). Sur la deuxième boucle on trouve la série des vingt-quatre positions. On voit que les Coins N-E et S-E, les seuls discernables, sont marqués de l'indice dénaire *wu* 戊 dédoublé. Tout porte à croire que les Coins N-O et S-O étaient marqués de l'indice *ji* 己 selon les principe du dédoublement des deux indices centraux de cette série (*cf. shi* des Han antérieurs).

Les indications portées sur la troisième boucle sont illisibles. Il est pratiquement certain qu'étaient représentée ici la série des vingt-huit divisions équatoriales.

Sur la quatrième boucle, on ne distingue guère qu'un seul élément, à savoir un groupe de deux caractères dont le second seulement est identifiable (*huo* 火). Ceci est néanmoins suffisant pour que nous y reconnaissions la série des douze mansions solaires dans la notation d'origine jovienne qui leur fut appliquée sous les Han[1]. Si cette hypothèse est exacte, — et il n'y a aucune raison qu'elle ne le soit pas —, nous pouvons en déduire que les appellations joviennes n'étaient pas totalement étrangères à l'univers des *shi* sous les Han.

2. *Plateau-Terre.*

Tableau XIV

Orientation	Coin S-E	Sud	Coin S-O
boucle intérieure		丙 ☲ 丁 bing ding	
boucle 2		午 未 wu wei	
boucle 3		néant	
boucle extérieure		星 xing	

Le peu d'indications que nous avons sur ce plateau nous permet tout de même de remarquer deux points intéressants : premièrement, la présence des huit trigrammes du *Livre des Mutations* dans la dispo-

(1) En effet, l'intitulé de la mansion correspondante au *marqueur mao* 卯 (plein Est) se trouve être *da huo* 大火. Comme nous l'avons déjà souligné (p. 337, n. 2), cela ne signifie nullement que le comput jovien soit directement concerné. Il est possible qu'on l'ait reproduite ici pour des raisons purement décoratives, étant donné le prestige dont elle jouissait encore sous les Han et son utilisation dans des contextes étrangers aux tables *liu ren.*

sition dite du Ciel postérieur. Le trigramme *li* 離☲ est au Sud et les sept autres se répartissent sur les trois Orients restants et les quatre Coins[1]. On a ici la preuve de l'utilisation effective des trigrammes comme indicateurs de direction sur les *shi* dès le début des Han postérieurs. Deuxièmement, l'habitude d'inscrire les composantes dénaires et duodénaires de la série des vingt-quatre positions sur deux boucles distinctes du plateau-Terre se perpétue encore sous les Han postérieurs.

Pour le reste, on constate que la bande extérieure était comme il se doit porteuse des vingt-huit divisions équatoriales. La troisième boucle, quant à elle, reste inidentifiée.

Bien que conçu en accord avec les principes nécessaires à la mise en œuvre de la méthode *liu ren*, ce fragment de table de divination est le seul à comporter quatre boucles distinctes sur chaque plateau. Cette particularité, alliée à celle de la présence des huit trigrammes, est peut-être due à la volonté du fabricant de rehausser la beauté et le prestige de l'instrument pour le rendre plus propice à être déposé dans la sépulture du noble défunt[2].

C. *Fragment III*

Les deux fragments qui suivent ne font pas partie des découvertes archéologiques récentes. Ils ont été conservés grâce à la bienveillance de collectionneurs chinois qui les ont transmis jusqu'à nos jours. Le fragment III, actuellement au musée du Palais Impérial à Pékin, consiste en un plateau-Ciel de *shi* en ivoire. La tradition veut qu'il ait été découvert au Shānxi à une époque difficile à déterminer. On pense en général qu'il s'agit d'un objet Han.

Ne présentant aucune caractéristique particulière, nous n'avons pas jugé utile d'en donner une représentation schématique. Nous nous contenterons donc d'une brève description[3].

Au centre du plateau, d'une part, l'orifice chargé de recevoir le pivot permettant la manipulation de l'appareil et, d'autre part, le Boisseau du Nord dans sa disposition habituelle. Sur la boucle intérieure, les douze esprits mensuels (*cf. supra*, tableau XII). La boucle médiane contient la série des vingt-quatre positions (les quatre Coins sont marqués des indices *wu* 戊 et *ji* 己 dédoublés ; *cf. infra*, tableau XIV). Sur la boucle extérieure, enfin, les vingt-huit divisions équatoriales.

On peut constater que, mis à part le fait qu'il soit en ivoire plutôt qu'en bois, ce fragment est en tout point semblable au plateau-Ciel de la toute fin des Han antérieurs (fragment I). Par conséquent, tout ce qui a été dit de ce dernier s'applique aussi ici. Pour terminer, on mentionnera qu'au revers du plateau se trouve inscrite l'expression *tian gang* 天罡,

(1) *Cf. infra*, p. 379 (tableau XVII), pour le dispositif du Ciel postérieur. On retrouve les trigrammes sur le *shi* des Six Dynasties, mais seulement sur les quatre Coins.

(2) A ce propos, on remarquera que Chen Mengjia (1965, p. 141) a émis l'hypothèse que la troisième boucle du plateau-Terre comportait sans doute une représentation figurée des douze animaux cycliques du calendrier.

(3) *Cf.* Chen Mengjia (1965), p. 133-134 et p. 141 ; Loewe (1979), *appendice* 3.

ce qui laisse entendre qu'outre son sens d'esprit mensuel du huitième mois, elle était en même temps utilisée pour désigner le plateau-Ciel dans sa totalité[1].

D. *Fragment IV*

Actuellement conservé au Museum National d'Histoire de Pékin, ce dernier fragment se compose d'un plateau-Terre en bronze quasiment intact. Les spécialistes le considèrent comme une pièce authentique des Han[2].

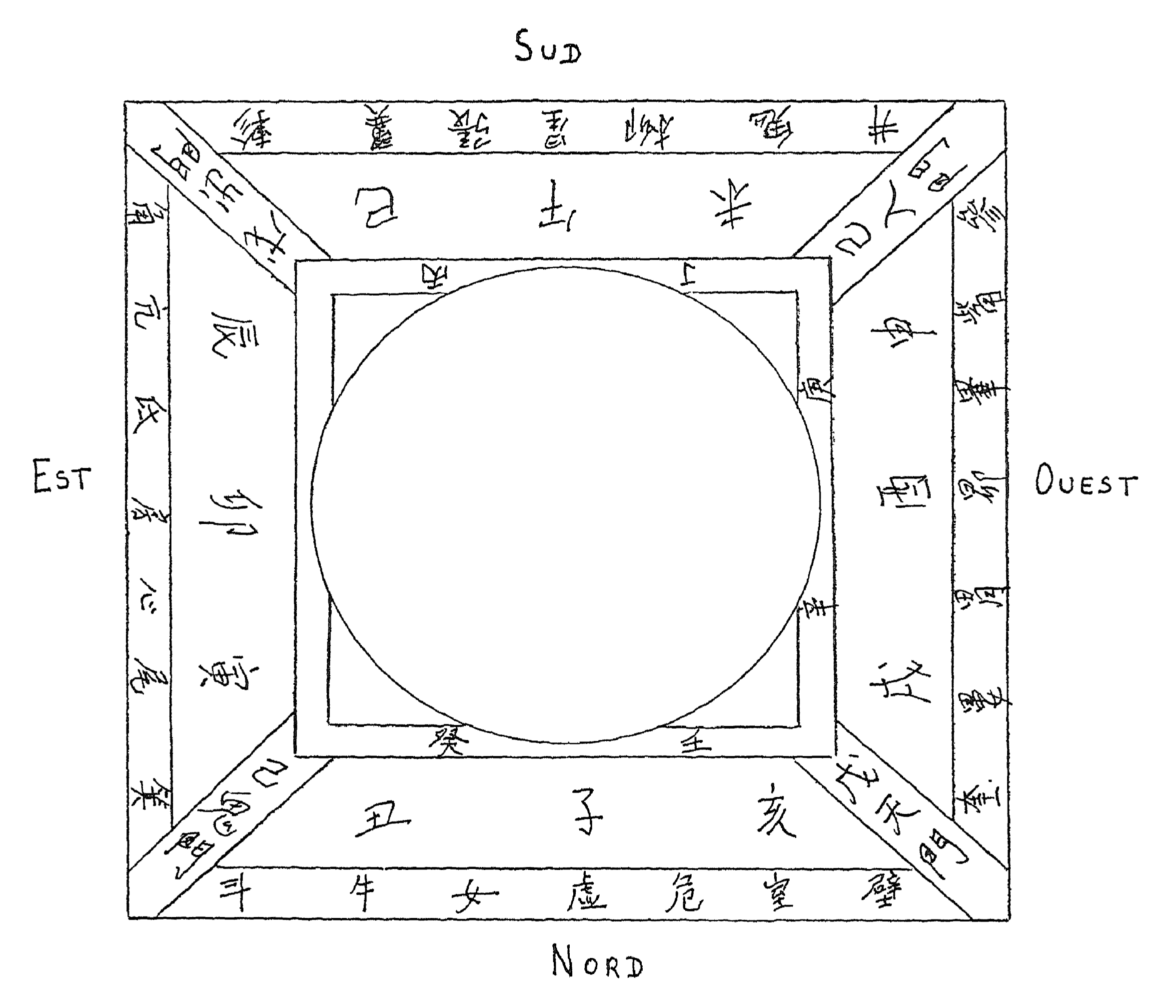


SCHÉMA V : Plateau-Terre d'un *shi* (fragment IV des Han).

(1) *Cf. supra*, p. 318, n. 2.

(2) Description dans Wang Zhenduo (1948), p. 217, *figures* 24 et 25 ; Chen Mengjia (1979), p. 133 ; Loewe (1979), *appendice* 3. Le document original se trouve dans le recueil établit par Liu Xinyuan 劉心源, un archéologue des Qing, le *Qi gu shi ji jin wen shu* 奇觚室吉金文述 (15.34).

Hormis les indications portées sur les quatre Coins, — nous reviendrons sur ce point tout à l'heure —, le dispositif des vingt-quatre positions (sur deux boucles séparées) et des vingt-huit divisions équatoriales (sur la boucle extérieure) ne présente aucune particularité que nous n'ayons déjà constatée ailleurs. Par contre, la facture générale de ce plateau-Terre offre certaines caractéristiques qui en font un objet un peu à part.

Premièrement, le centre est *sans pivot.* La partie centrale consiste en une simple cavité dont la circonférence est légèrement rehaussée (4 mm) par rapport au reste du plateau. Si cet appareil était effectivement une table *liu ren*, on suppose donc que le plateau-Ciel était conçu de façon à s'insérer dans cette cavité circulaire et qu'il suffisait de le faire coulisser sur place pour obtenir l'ajustement désiré. Wang Zhenduo considère pour sa part cette pièce comme le premier modèle connu de boussole aimantée. Selon lui, la cavité centrale était destinée à recevoir une cuillère en magnétite qui se déplaçait au gré du champ magnétique terrestre[1]. Les *shi* auraient donc exercé, à une certaine époque tout au moins, la double fonction d'un appareil de comput calendérologique et d'une boussole à usage géomantique. Toutefois, étant donné que tous les autres *shi* connus à ce jour sont munis en leur centre d'un système de rotation par pivot, on doit considérer cette éventuelle double application comme un cas particulier qui ne concerne qu'indirectement l'histoire de l'évolution des tables de divination dans le contexte de la méthode *liu ren.*

Deuxièmement, les boucles intérieure et extérieure sur lesquelles sont portées respectivement la série dénaire et les divisions équatoriales sont extrêmement étroites par rapport à la boucle médiane des douze *marqueurs* dont elles constituent en quelque sorte l'encadrement. De plus, la notation des *marqueurs* se trouve prise dans un enchevêtrement complexe de représentations humaines, animales et architecturales. L'introduction de motifs décoratifs sur ce *shi* est un phénomène unique qui ne se retrouve sur aucun autre modèle existant et qui en fait une sorte de version stylisée de la facture courante utilisée par les devins. Un peu à la manière des célèbres miroirs TLV dont M. Loewe a écrit que « porteurs de certains des éléments apparaissant sur les tables de divination *(liu ren)*, ils étaient volontairement conçus comme des versions stylisées de ces instruments »[2].

(1) Cette cuillère était censée être une représentation figurée du Boisseau du Nord dont nous avons vu que l'étymologie d'origine était précisément « cuillère ». Nous aurions donc là l'étape intermédiaire entre les *shi* proprement dits et la boussole à aiguille qui n'apparaît que plus tardivement. Pour tous les détails : Wang Zhenduo (1948, 1950, 1951). L'étude de Needham sur l'histoire de la boussole en Chine se fonde en grande partie sur ce travail (*Vol.* IV, *tome* 1, p. 266-268 et *figure* 330 pour un modèle de l'appareil conçu par Wang Zhenduo pour vérifier ses hypothèses). Signalons que l'hypothèse de Wang Zhenduo est sérieusement remise en question, à commencer par lui-même (la position actuelle de Wang Zhenduo a été communiquée à l'auteur du présent article par le Professeur Yan Dunjie lors d'une visite à l'Académie des Sciences de Pékin, mai 1980). Voir aussi Harper (1979, p. 1) et Cullen (1980-81, p. 40, n. 1).

(2) Loewe (1979), p. 80. Nous n'avons pas représenté les motifs décoratifs sur notre schéma. On se référera aux reproductions de l'original signalées *supra*, p. 366, n. 2. Pour l'identification de ces motifs, *cf.* Wang Zhenduo (1948), p. 217 et Chen Mengjia (1965), p. 133.

IV. LE *SHI* DES SIX DYNASTIES

On ignore tout de la façon dont ce *shi* s'est transmis jusqu'à nos jours. Actuellement préservé au musée de Shanghai, l'attention des chercheurs fut portée sur cet objet grâce à l'excellent article que lui a consacré Yan Dunjie (1958)[1]. Conçu en bronze, il représente la dernière étape connue dans l'évolution des *shi*. Selon l'estimation de cet auteur, la date de fabrication de l'appareil ne peut être postérieure à la dynastie Sui (581-618), d'où son appellation courante de *shi* des Six Dynasties.

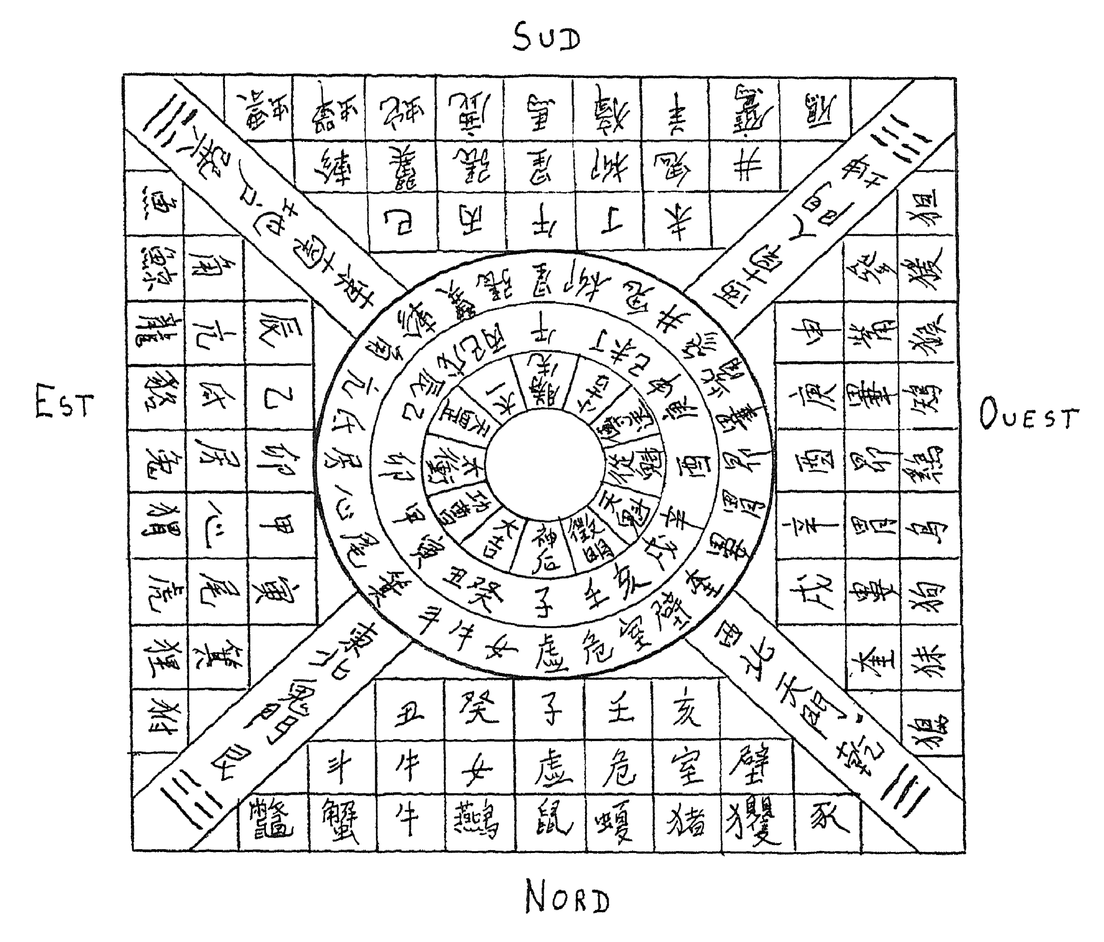


SCHÉMA VI : La table de divination des Six Dynasties.

(1) On trouvera dans cet article une analyse exhaustive de l'appareil accompagnée de reproductions de l'original et de schémas explicatifs ; *cf.* aussi Chen Mengjia (1965), p. 134-135 et Loewe (1979), *appendice* 3.

1. *Plateau-Ciel.*

On constate immédiatement l'absence de la constellation du Boisseau au centre du plateau ; seul s'y trouve encore l'orifice où venait s'enclancher le pivot de l'appareil. Cette disparition signale une rupture décisive d'avec la tradition des tables de divination Han.

Du même coup, ce sont les esprits mensuels disposés sur la boucle intérieure qui gagnent en importance et occupent désormais la fonction directrice tant au niveau de la répartition des autres éléments du plateau-Ciel qu'à celui de l'ajustement de ce dernier sur le plateau-Terre. Leur ventilation dans un ensemble de douze cases clairement délimitées et d'égale grandeur contribue encore à cette mise en valeur. L'exemplaire que nous avons sous les yeux est sans conteste le plus *liu ren*, pourrait-on dire, de tous les *shi* connus à ce jour.

La boucle médiane comprend la série des vingt-quatre positions, portée ici à vingt-deux positions seulement (12 *marqueurs* +10 *troncs*). Le comput *liu ren*, au lieu d'extraire les indices centraux *wu* 戊 et *ji* 己 de la série dénaire et de les répartir sur les quatre Coins après dédoublement, les dispose aux côtés des *marqueurs si* 巳 et *wei* 未 où se trouvent déjà les indices dénaires *bing* 丙 et *ding* 丁[1]. Ce qui explique pourquoi les esprits mensuels *tai yi* 太一 *(marqueur si)* et *xiao ji* 小吉 *(marqueur wei)* sont les seuls à comporter chacun trois indices cycliques. La présence de ce dispositif sur le plateau-Ciel, nous l'avons déjà souligné, n'a d'autre fonction que de faciliter au manipulateur l'extraction des données d'interprétation[2].

Sur la boucle extérieure, nous retrouvons comme il se doit la série des vingt-huit divisions équatoriales.

2. *Plateau-Terre.*

L'apparence globale du plateau se caractérise par la régularité et la simplicité de la disposition des éléments inscrits. Clairement délimités par des traverses diagonales joignant les arêtes du carré au pourtour extérieur du plateau-Ciel, les quatre secteurs (Nord, Sud, Est, Ouest) sont quadrillés par un ensemble de petites cases formant une structure pyramidale de base neuf. La progression vers le haut se fait selon la formule *base moins deux*, ce qui donne sept cases pour la boucle médiane et cinq pour la boucle intérieure. Voyons maintenant la nature des éléments insérés dans cet ensemble.

Les traverses qui représentent les quatre Coins contiennent des indications à caractère emblématique et sans aucun rapport avec le comput *liu ren* proprement dit : la mention de l'orientation (N-E, S-E, etc.), l'appellation symbolique des Coins et les trigrammes qui y correspondent (dénominatif + symbole graphique)[3].

(1) *Cf. infra*, p. 336, schéma VII, la représentation d'un modèle-type de table *liu ren*.

(2) Nous avons déjà mis ce point en avant lors de la première apparition de la série sur un plateau-Ciel (*cf. supra*, fragment I, p. 362). Mais, tandis que sur le fragment I le dispositif ne faisait encore que réitérer celui du plateau-Terre, ici il en diffère sensiblement pour correspondre aux exigences du comput *liu ren* et n'a par conséquent plus rien à voir avec la série des vingt-quatre positions comme telles.

(3) Pour les détails, *cf. infra*, p. 374 *sq.*

Sur la boucle intérieure (4 fois 5 cases), les vingt-quatre positions. Les indices centraux *(wu* et *ji)* de la série dénaire associés aux quatre Coins après dédoublement n'étant pas représentés, on a en fait vingt positions seulement comme nous avons vu que c'était le cas du plateau-Terre du *shi* des Han postérieurs et du fragment II.

La boucle médiane (4 fois 7 cases) se compose de la série des divisions équatoriales. On remarquera que, pour la première fois, celles-ci ne figurent plus sur le pourtour extérieur du plateau, perdant ainsi leur fonction d'encadrement de l'ensemble des données représentées sur le *shi.*

A leur place, nous trouvons inscrite sur la boucle extérieure (4 fois 9 cases) la série des trente-six animaux cycliques *qin* 禽[1]. Le *Wu xing da yi* (chapitre *Lun san shi liu qin* 論三十六禽), où on les trouve consignés pour la première fois dans la littérature, en donne la définition suivante : « Le symbolisme numérique des trente-six animaux cycliques est fondé sur les six décades du cycle sexagésimal. Cette série s'apparente aux ouvrages traitant des tables de divination » (*juan* 5, p. 37b). On voit que leur présence sur les *shi* de l'époque était chose courante[2].

La série se divise en douze groupes de trois animaux auxquels sont associés les douze *marqueurs*. Les premières traces de l'application d'un symbolisme zoomorphe à la série des *marqueurs* remontent aux Han postérieurs[3]. A cette époque, pour chaque *marqueur* il n'y avait semble-t-il qu'un seul animal. D'après le *Wu xing da yi* la répartition des animaux cycliques en fonction des *marqueurs* se fait sur la base de la division de la journée en trois périodes distinctes[4]. Pour chaque *marqueur* on aura donc l'animal du matin, l'animal du midi et celui du soir. Toutefois, comme le dit l'auteur lui-même (*juan* 5, p. 35a), l'usage qu'en font les manipulateurs du *shi* ne porte pas sur les jours mais sur les mois calculés à partir des périodes médianes du cycle solaire[5]. Dans cette perspective, la série se veut représentative des trente-six décades de l'année civile, compte non tenu des périodes embolismiques.

Au dos du plateau-Terre nous trouvons plusieurs inscriptions concernant la mise en œuvre du procédé *tian yi* 天一, cette étape importante

(1) Nous n'en rendons pas compte ici. On en trouvera une liste complète avec traduction dans Loewe (1979) *appendice* 3, p. 207. Voir aussi Chen Mengjia (1965), p. 140.

(2) Le *Wu xing da yi* appuie son exposé sur un traité intitulé *Qin bian* 禽變 ; le catalogue bibliographique de l'*Histoire des Song* (*juan* 5, section *Xiao shuo* 小說) recense un ouvrage portant un titre similaire : le *Qin jing* 經. Yan Dunjie (1958, p. 20) mentionne un traité sur ce sujet attribué à Yuan Tiangang 袁天罡, un devin célèbre du début des Tang : le *Yan qin dou shu san shi xiang* 演禽斗數三世相.

(3) *Lun heng*, chapitre *Ji ri*, p. 1361.

(4) *Juan* 5, p. 37b. Ceci concorde avec la description faite par Wang Chong (*cf.* note précédente) qui lui aussi les apparie aux jours. La même chose peut être dite du *Bao pu zi* (p. 278) où l'on trouve déjà la série telle qu'elle se présente sur le *shi* des Six Dynasties (bien qu'elle ne soit que partiellement reproduite).

(5) Les animaux cycliques continuent néanmoins à être utilisés dans le cadre d'un comput journalier. On les trouve dans un système plus tardif où, leur nombre ayant été réduit à vingt-huit pour correspondre aux vingt-huit divisions équatoriales, ils sont employés par les devins pour le décompte des jours (*cf.* Yan Dunjie, 1958, p. 20 et Chen Mengjia, 1965, p. 140 qui mentionne un miroir où figure une représentation combinée des animaux cycliques et des divisions équatoriales). On a vu (*cf. supra*, p. 333) qu'un système de décompte des jours sur la base des divisions équatoriales était attesté bien avant les Tang.

de la méthode *liu ren* sur laquelle nous reviendrons plus loin (*cf. infra*, p. 387). La mention explicite de ce procédé confirme une fois de plus l'usage exclusivement *liu ren* qui était fait de ce *shi* des Six Dynasties.

Pour terminer, nous aimerions insister sur la facture extrêmement fruste de cet appareil. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'original pour constater le style maladroit de la calligraphie avec laquelle sont transcrits les caractères portés sur les deux plateaux et tout particulièrement ceux qui composent l'inscription figurant au dos. Ce point, que confirme par ailleurs la présence des trente-six animaux cycliques qui sont au fond la transposition imagée d'un cycle calendérique abstrait, permet d'assigner un rôle prépondérant aux milieux populaires dans l'évolution de la conception des *shi*. Au fur et à mesure de leur éloignement du contexte d'origine, leur facture s'est progressivement imprégnée de croyances propres à ces milieux et des pratiques chargées de les perpétuer.

Parvenu au terme de notre analyse, il nous reste maintenant à situer les différences qui nous sont apparues ici ou là sur l'une ou l'autre des tables de divination étudiées dans le cadre d'ensemble représentatif de leur évolution dans le temps.

L'aspect général des *shi* varie peu d'un exemplaire à l'autre. La forme des plateaux et leur disposition sont toujours restées conformes au symbolisme d'origine du cercle et du carré. Le nombre des boucles sur lesquelles figurent les inscriptions varie entre deux et trois pour chaque plateau, mis à part le *shi* de Lolang (fragment II) qui en possède quatre. Les traverses diagonales qui relient les arêtes du plateau-Terre au pourtour extérieur du plateau-Ciel, absentes sur le *shi* des Han antérieurs, gagnent en importance avec le temps. Signalons enfin la présence d'une graduation par petits points sur le pourtour des deux plateaux du *shi* des Han postérieurs[1].

La taille des instruments, comme on peut le constater sur le tableau ci-dessous, varie entre 6 cm et 9 cm environ pour les plateaux-Ciel et entre 9 cm et 14 cm pour les plateaux-Terre, sauf encore le *shi* de Lo-lang (fragment II) qui est nettement plus grand que tous les autres. La taille du plateau-Ciel correspond dans tous les cas à deux-tiers environ du plateau-Terre[2].

(1) *Cf. supra*, p. 324, n. 3 et p. 354, n. 1.

(2) *Cf. supra*, p. 320 et n. 3. La taille du plateau-Ciel du fragment IV est entre parenthèses car c'est de la taille de la cavité du plateau-Terre dont il s'agit et non du plateau-Ciel lui-même.

TABLEAU XV

shi	plateau-Terre (en cm)	plateau-Ciel (en cm)	rapport
Han antérieurs	13,5	9,3	0,68 ≃
Han postérieurs	9	5,9	0,65 ≃
fragment I	?	9,4	?
fragment II	20,5	13,5	0,65 ≃
fragment III	?	6,2	?
fragment IV	14,3	(8,9)	0,62 ≃
Six-Dynasties	11,4	6	0,53 ≃

Les tables dont la datation s'appuie sur l'évidence archéologique, à savoir les deux *shi* complets des Han et les fragments excavés en Corée, sont conçus en bois recouvert de laque, confirmant ainsi les premiers renseignements que nous ayons sur ce sujet à partir des Tang. Les autres sont soit en ivoire (fragment III) soit en bronze (fragment IV et *shi* des Six Dynasties). Si les fragments III et IV datent effectivement des Han, force nous est d'admettre que dès cette époque, la facture de ces instruments s'écarte des principes fixés par la tradition.

Pour ce qui est des éléments inscrits, au niveau des plateaux-Ciel on assiste à une disparition progressive du contexte astronomique et à son remplacement par des instances à fonction calendérologique[1]. La constellation du Boisseau est tout simplement supprimée. Les mansions solaires s'effacent devant une série de douze divinités, les esprits mensuels Par contre, les indices dénaires et duodénaires du cycle sexagésimal, du plateau-Terre où ils étaient au départ cantonnés, envahissent peu à peu les plateaux-Ciel pour s'y fixer, semble-t-il, définitivement. Seules, les divisions équatoriales occupent de manière quasiment immuable la place qui était la leur dès les origines, bien qu'avec le temps leur fonction devienne purement emblématique.

Au niveau du plateau-Terre, la seule modification importante qui se soit produite est celle du report progressif des séries dénaire et duodénaire, au départ sur deux boucles séparées, sur une boucle unique. Le *shi* des Six Dynasties inaugure la série des trente-six animaux cycliques qu'il dispose sur la boucle extérieure du plateau-Terre, à la place des vingt-huit divisions équatoriales qui s'en trouvent déplacées sur la

(1) Ce qui, d'une certaine façon, coïncide avec l'évolution interne de l'astronomie chinoise que l'on retrouve sous les Tang déprivée de tout sens du cosmos et passible d'une formalisation essentiellement mathématique ; *cf.* Sivin (1969), p. 3 et p. 64-69.

boucle médiane. Signalons enfin la présence épisodique d'éléments extérieurs à la conception générale des tables *liu ren*, comme les douze appellations du cycle jovien (fragment II) ou les trigrammes du *Livre des Mutations*.

Les trois *shi* complets que nous possédons à ce jour déterminent en quelque sorte les moments clés de cette évolution[1]. Sous les Han antérieurs, ce sont des instruments de calcul astro-calendérique. Le plateau-Ciel se veut une projection à plat de la sphère céleste dont la constellation du Boisseau assure la cohérence et la représentativité. Le devin, sur la base des conjonctions luni-solaires, ajuste les deux plateaux de l'appareil de telle sorte que la position obtenue caractérise une situation spécifique dans le temps comme dans l'espace. Il s'applique ensuite à extraire au moyen des indices dénaires et duodénaires représentés sur le plateau-Terre les données nécessaires à la formulation de son pronostic. Celui-ci portera soit sur la détermination du caractère faste ou néfaste des jours et de toute autre instance traduisible en termes sexagésimaux, soit sur l'exploitation des vertus propitiatoires et apotropaïques du manche du Boisseau.

A partir des Han postérieurs, avec l'apparition de la série des douze esprits mensuels sur leur plateau-Ciel, une relation désormais indiscutable s'instaure entre la configuration générale des *shi* et la méthode *liu ren*. Étant donné leur parenté non moins évidente avec le modèle des Han antérieurs, nous sommes conduit à considérer ce dernier comme l'ancêtre direct des tables *liu ren*. Parallèlement, on peut dire que le processus de conversion de données astro-calendériques en indices sexagésimaux sujets à interprétation fut à l'origine de la formation de cette méthode de divination.

Dans une certaine mesure, les *shi* de cette époque conservent encore les caractéristiques qu'ils avaient sous les Han antérieurs. Mais les modifications survenues depuis (répartition des indices dénaires et duodénaires en douze groupes reportés sur une seule bande du plateau-Terre, apparition de ces mêmes indices sur les plateaux-Ciel aux côtés des esprits mensuels) les orientent de plus en plus vers la mise en œuvre de procédés mantiques similaires à ceux que nous trouvons exposés dans les premières illustrations connues de la méthode *liu ren* à partir de la fin du troisième siècle de notre ère.

Sous les Six Dynasties, enfin, la facture des *shi* a subi une telle évolution que la rupture est quasi-complète avec les modèles antérieurs[2]. L'agencement des éléments inscrits sur les plateaux se fait en conformité avec les impératifs de la méthode *liu ren*. Les critères de crédibilité du comput s'enrichissent d'éléments popularisés, tels que la série des trente-six animaux cycliques. La dimension calendérologique de la

(1) Voir aussi la conclusion, *infra*, p. 408.

(2) Nous parlons bien entendu des *shi* existants. Il va sans dire que la facture ancienne se perpétue encore sous les Song, puisque le *Liu ren shen ding jing* décrit un type de table qui, hormis des éléments comme les trente-six animaux cycliques, aurait très bien pu être un modèle des Han postérieurs. Il y a là un problème lié au milieu d'utilisation de ces instruments. Il est d'ailleurs tout naturel que la tradition des *shi* se soit transmise de manière plus fidèle dans les milieux dont elle fut naguère issue (cf. *infra*, p. 403-404).

méthode atteint à cette époque le point où la combinatoire extrêmement complexe des indices sexagésimaux se passe pour ainsi dire de toute espèce de référence à des données extérieures, sinon par l'intermédiaire de la théorie des correspondances.

V. LES QUATRE COINS

Avant de passer au deuxième volet de cette étude, il nous reste encore à rendre compte des éléments inscrits sur les arêtes des plateaux-Terre et que les spécialistes du *shi* appellent les quatre Coins *si wei* 四維. Mise à part celle des Han antérieurs, toutes les autres tables portent ce type d'inscriptions sur des traverses diagonales.

Sous les Han antérieurs on trouve deux interprétations possibles de la notion de Coin. La première est en relation avec la série des douze *marqueurs*. Les Coins y sont définis comme les zones intermédiaires délimitées par les quatre groupes de deux *marqueurs* situés de part et d'autre des arêtes du *shi* : *chou* 丑 et *yin* 寅 pour le Coin N-E, *chen* 辰 et *si* 巳 pour le Coin S-E, etc. Le *Huai nan zi*, où se trouve consigné ce modèle pour la première fois, utilise le terme *gou* 鉤 « Crochet » pour les qualifier et les associe aux quatre *marqueurs* restants regroupés eux aussi deux à deux pour former les deux Cordes *er sheng* 二繩 : la Corde Nord-Sud (*zi wu* 子午) et la Corde Est-Ouest (*mao you* 卯酉). La série complète des *marqueurs* devient ainsi représentative du dispositif spatial dit « des deux Cordes et des quatre Crochets »[1].

La seconde interprétation, qui est à proprement parler celle des quatre Coins, est en relation avec les vingt-quatre périodes tropiques et par conséquent avec les vingt-quatre positions qui les représentent sur le plateau-Terre du *shi* des Han antérieurs. Le *Huai nan zi* qui les mentionne là aussi pour la première fois, leur donne des appellations ne figurant sur aucun des *shi* connus[2]. Leur fonction dans ce contexte est de rendre possible la distribution des indices dénaires et duodénaires sur la boucle des vingt-quatre positions (12 *marqueurs* +8 *troncs* +4 Coins).

Le tableau ci-dessous recense l'ensemble des inscriptions portées aux quatre Coins des plateaux-Terre. Lorsque celles-ci sont induites à partir d'éléments des plateaux-Ciel, nous le signalons par la mention « plateau-Ciel ».

(1) *Huai nan zi*, chapitre 3, p. 83 ; *cf.* aussi Harper (1979), p. 2-3. Le texte du *Huai nan zi* met ce dispositif en relation avec le fait que l'année ayant 365 jours 1/4, il en faut quatre pour obtenir un nombre entier de jours (1461). Ce comput que la tradition nomme *sifen fa* 四分法 est parfaitement bien illustré par les inscriptions portées au dos de la table *tai yi* des Han antérieurs ; *cf.* Yan Dunjie (1978, p. 336, 1982, p. 76-77) et Yin Difei (1978, p. 341, schémas recto-verso de l'appareil).

(2) *Huai nan zi*, chapitre 3, p. 86-88. Les appellations sont les suivantes : *bao de* 報德 (N-E), *hao tong* 號通 (N-O), *bei yang* 背陽 (S-O) et *chang yang* 常羊 (S-E).

TABLEAU XVI[1]

Coin	N-E	S-E	S-O	N-O
shi des Han antérieurs	鬼 gui 月 yue 戊 wu	土 tu 斗 dou 戊 wu	入 ru 日 ri 己 ji	天 tian 歲 sui 己 ji
shi des Han postérieurs	×	×	×	×
fragment I (pl.-Ciel)	□	□	己 ji	□
fragment II (pl.-Ciel)	戊 wu	戊 wu	(己) ji	(己) ji
fragment III (pl.-Ciel)	戊 wu	戊 wu	己 ji	己 ji
fragment IV	己 ji 鬼門 gui men	戊 wu 出門 chu men	己 ji 入門 ru men	戊 wu 天門 tian men
shi des Six-Dynasties	東北 dong bei 鬼門 gui men 艮 ☶ gen	東南 dong nan 地户 di hu 巽 ☴ xun	西南 xi nan 人門 ren men 坤 ☷ kun	西北 xi bei 天門 tian men 乾 ☰ qian

(1) Nous utilisons le code graphique suivant : *carré* = un caractère discernable mais non identifié, *croix* = pas d'inscription, *parenthèse* = inscription illisible mais identifiable grâce au contexte.

D'un plateau à l'autre, on constate une grande diversité de répartition. Le *shi* des Han postérieurs ne porte aucune inscription, seules les traverses diagonales témoignent de la présence effective des Coins. Pour l'ensemble, on distingue cinq groupes d'appellations que nous allons maintenant passer en revue.

a) *Les quatre astres* : cette série ne figure que sur le *shi* des Han antérieurs. Elle comprend le soleil 日, la lune 月, le Boisseau et la planète Jupiter 歲[1]. Tous ces astres constituent des fonctions essentielles du calcul astro-calendérique sous les Han. Les trois premiers forment un groupe homogène que les calendéristes intitulent les trois Marqueurs *san chen* 三辰[2]. Quant à Jupiter, on sait l'importance qui était la sienne sous les Han antérieurs pour la détermination de cycles calendériques excédant le cadre de l'année tropique[3]. Il n'y a donc rien d'étonnant à la trouver mentionnée sur ce *shi*, bien que la méthode *liu ren*, une fois constituée, ne tiendra jamais compte du comput jovien comme tel. Par ailleurs, les traités astronomiques du *Shi ji* et du *Han shu* situent les quatre transits annuels de Jupiter sur les coordonnées spatiales correspondant aux quatre directions intermédiaires (les Coins), ce qui laisse supposer une relation privilégiée entre cette planète et le dispositif des quatre Coins[4]. Nous verrons que les trois Marqueurs entretiennent eux aussi ce même type de relation. La présence à cet endroit de la série des quatre astres, bien que n'ayant probablement pas de signification opératoire réelle, n'en vient pas moins confirmer la fonction astro-calendérique des *shi* en leur origine. A ce titre, leur disparition ultérieure de la surface des plateaux-Terre est significative de l'évolution générale de la conception des tables *liu ren*.

b) *Les quatre Portes* : cette série, la mieux connue, se présente dans sa forme classique encore en usage aujourd'hui sous la forme suivante : d'un côté nous avons la Porte du Ciel *tian men* 天門 (Coin N-O) et le Vantail de la Terre *di hu* 地戶 (Coin S-E), de l'autre la Porte des Mânes *gui men* 鬼門 (Coin N-E) et la Porte des Hommes *ren men* 人門 (Coin S-O). Comme le prouve le *shi* des Six Dynasties, ces appellations courantes sont en usage effectif dès cette époque. Avant cela, la littérature retient surtout la Porte du Ciel, le Vantail de la Terre et, dans une moindre mesure, la Porte des Mânes[5].

(1) Le *shi* transcrit le caractère dans une graphie archaïque : [illegible].

(2) *Han shu, Lü li zhi, juan* 1, p. 1410. Sur le sens générique du mot *marqueur, cf. supra*, p. 342, n. 3.

(3) La chronologie établie par le *Shi ji* (*Li shu* 曆書, p. 1354 *sq.*) est entièrement basée sur le cycle jovien ; *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 402-404 et Sivin (1969), p. 165.

(4) *Shi ji, Tian guan shu*, p. 30 et *Han shu, Tian wen zhi* 天文志 p. 74.

(5) Pour la Porte du Ciel et le Vantail de la Terre, *cf.* Nakamura, *tome* 6, p. 32. Pour la Porte des Mânes, *cf. Lun heng*, chapitre *Ding gui* 訂鬼, p. 1283. Je n'ai trouvé aucune mention de la Porte des Hommes dans la littérature ancienne. Signalons que dans l'achilléomancie de Jing Fang (*cf. infra*, p. 401-402) on trouve mentionnés les quatre vocables qui définissent les Portes sur le *shi* : « Selon le *Kong zi Yi* 孔子易 « (Livre des) Mutations de Confucius », il y a quatre types de mutations (en fonction des rangs occupés par les générations d'hexagrammes *shi* 世 dans le dispositif des huit palais ; *cf.* Suzuki 1963, p. 207-228). Celles qui affectent les deux premières générations sont les mutations de la Terre ; celles qui ...

Sur les deux *shi* des Han où cette série est inscrite, les Portes du Ciel et des Mânes sont fidèlement reproduites. Pour le Vantail de la Terre, nous avons soit le caractère *tu* 土 qui signifie lui aussi « Terre » (*shi* des Han antérieurs), soit l'appellatif Porte de Sortie *chu men* 出門 (fragment IV)[1]. La Porte des Hommes, pour sa part, n'est pas attestée ; à sa place nous avons l'appellatif Porte d'Entrée *ru men* 入門. Les savants considèrent ces variantes comme des erreurs de transcription ou d'interprétation[2]. Ce qui à la rigueur pourrait être justifiable pour le Vantail de la Terre ne l'est plus pour la Porte des Hommes qui dans tous les cas est remplacée par la Porte d'Entrée.

Les termes « entrée » et « sortie » sont couramment utilisés dans les traités astro-calendériques des Han pour désigner l'apparition (sortie) et la disparition (entrée) des astres sur l'horizon terrestre. « Le soleil, au solstice d'hiver (début de l'année astronomique), *sort* par le Coin S-E et *entre* par le Coin S-O, — écrit le *Huai nan zi* en rendant compte des déplacements saisonniers du soleil sur l'horizon entre deux solstices — ; au solstice d'été, il *sort* par le Coin N-E et *entre* par le Coin N-O »[3]. Les quatre Coins se présentent donc en relation étroite avec les levers et les couchers du soleil aux dates solsticiales. D'une manière générale, la plupart des astres mobiles entretiennent avec les quatre Coins ce même type de relation. Nous avons vu que c'était le cas pour Jupiter. Mercure, elle aussi, « sort par (les points déterminés par les *marqueurs*) *chen* 辰 (S-E) et *xu* 戌 (N-O) d'une part et entre par (les points déterminés par les *marqueurs*) *chou* 丑 (N-E) et *wei* 未 (S-O) d'autre part »[4]. Il y a tout lieu de croire que les appellatifs Porte d'Entrée et Porte de Sortie, loin d'être de simples altérations de la version classique sont au contraire des variantes originales sinon plus tout au moins aussi anciennes que les autres.

c) *Les deux indices centraux de la série dénaire* : à plusieurs reprises déjà nous avons eu l'occasion de mentionner la présence des indices *wu* 戊 et *ji* 己 de la série dénaire sur les quatre Coins. Mis à part le *shi* des Six Dynasties et celui des Han postérieurs, tous les autres se servent de ce type de notation.

Selon la théorie des correspondances (*cf.* tableau I), ces deux indices sont associés à la Phase Terre et disposés sur le secteur central de la

... sont les mutations de l'Homme ; celle qui ... ... sont les mutations du Ciel ; celles qui ... ... sont les mutations des Mânes » *Jing Fang Yi zhuan* 易傳, *juan* 3, p. 3a ; éd. *Han Wei congshu*). L'authenticité du *Jing Fang Yi zhuan* est malheureusement sujette à caution. L'est plus encore celle du *Qian kun zuo du*, un apocryphe du *Yi jing*, où les quatre Portes sont dûment répertoriées (Nakamura, *tome* 1a, p. 80-81).

(1) Comme tous les caractères *men* « Porte » sont élidés sur le *shi* des Han antérieurs, *tu(men)* veut donc bien dire Porte de la Terre.

(2) *Cf.* Chen Mengjia (1965, p. 136), Yan Dunjie (1978, p. 334) et Yin Difei (1978, p. 338).

(3) *Huai nan zi*, chapitre 3, p. 115.

(4) *Huai nan zi*, chapitre 3, p. 80. On trouve ce même type d'indication dans les traités astro-calendériques du *Shi ji* et du *Han shu*.

rose des vents. Leur transposition sur le pourtour du plateau-Terre, où se trouvent déjà les huit indices restants de la série regroupés par deux sur les quatre secteurs périphériques, s'est faite par l'intermédiaire du cycle saisonnier. Le *Yue ling*, le plus orthodoxe de tous les calendriers rituels, traduit l'idée de *centre* de l'espace par celle de *milieu* du temps et assigne à ces indices une position intermédiaire entre la fin de l'été et le début de l'automne. Sur le *shi*, étant donné l'équivalence été-Sud et automne-Ouest, cela revient à les disposer sur le Coin S-O à l'exclusion des trois autres[1]. Si un tel agencement permet d'interpréter le cycle saisonnier en relation avec la théorie des cinq Phases par l'adjonction d'une saison fictive au milieu de l'année, il ne présente pas grand intérêt pour le calendériste désireux avant tout d'intégrer le comput sexagésimal au déroulement annuel des jours, des mois et des saisons. C'est probablement pour cette raison, à laquelle vient s'ajouter le souci toujours croissant de symétrie dans la répartition spatiale des systèmes de correspondances, que fut prise l'habitude de ventiler les indices *wu* et *ji* dédoublés sur les quatre Coins du *shi*. On remarquera, parallèlement à cette évolution, que les quatre *marqueurs* associés aux derniers mois de chaque saison en vinrent eux aussi à être qualifiés de la Phase Terre et à constituer quatre périodes indépendantes du rythme saisonnier sans pour autant lui être étrangères[2]. Dans ce contexte, le dispositif des quatre Coins jouait en quelque sorte le rôle d'une structure d'encadrement sur laquelle les cycles calendériques pouvaient être représentés sous une forme spatialisée : « Le Souverain (du Ciel) déploie les quatre Coins et fait s'y mouvoir la constellation du Boisseau. Celle-ci se déplace d'un *marqueur* par mois et, immuablement, revient à sa position de départ »[3].

La répartition des indices sur les quatre Coins est la même pour le *shi* des Han antérieurs et la plupart des fragments contemporains[4] : les deux *wu* sur la gauche (à l'Est) et les deux *ji* sur la droite (à l'Ouest). Il s'agit sûrement là du dispositif d'origine que commandait certaines modalités inhérentes au comput sexagésimal dont les principes de base demeurent aujourd'hui encore mal connus. Quoi qu'il en soit, à partir d'une certaine époque, des variantes apparaissent qui laissent pressentir une influence de plus en plus marquante de la théorie des correspondances[5]. D'opératoire, la présence de ces deux indices dédoublés de la

(1) C'est ce que fait d'ailleurs le *Shi ji*, *Tian guan shu*, p. 33.

(2) *Cf. supra*, tableau I. Le *Huai nan zi* rapporte ce type de dispositif : « A la Phase Terre sont associés les indices dénaires *wu* 戊 et *ji* 己 ainsi que le dernier mois (de chaque saison) » (chapitre 3, p. 109).

(3) *Huai nan zi*, chapitre 3, p. 96.

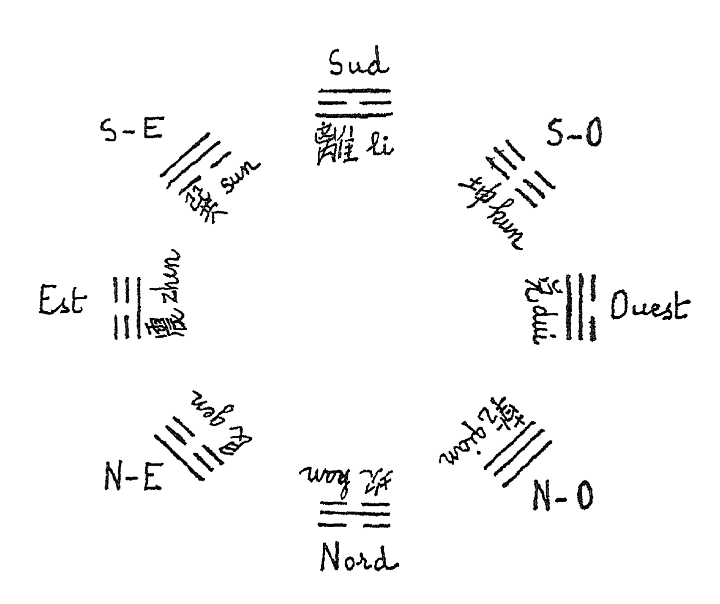
(4) Seul le fragment IV, dont nous avons vu qu'il présentait certaines caractéristiques qui en font un objet un peu particulier (*cf. supra*, p. 367), atteste une répartition différente.

(5) Les Portes du Ciel et de la Terre deviennent à une certaine époque associées respectivement aux indices *wu* 戊 et *ji* 己 (disposition qui n'est pas non plus celle du fragment IV) : par exemple *Huang di Nei jing su wen* 黃帝內經素問, chapitre 67, p. 371 et *Wu xing da yi*, *juan* 5, p. 37a. Cette évolution est liée à l'application de la théorie du Yin et du Yang aux indices cycliques (*cf. Huai nan zi*, chapitre 3, p. 106) : *wu* est Yang et *ji* est Yin. Comme la Porte du Ciel est d'essence Yang et celle de la Terre d'essence Yin (*cf.* par

série dénaire sur les quatre Coins était devenue emblématique et sans fonction pratique réelle.

d) *Les quatre trigrammes* : la représentation des trigrammes du *Livre des Mutations* sur les *shi* est attestée sous les Han antérieurs[1]. Chen Mengjia pense que l'habitude de les utiliser comme marqueurs de direction a du commencer sous le règne de l'empereur Xuan 宣 (règne de —73 à —48). C'est vers cette époque en effet que fut adjoint au *Livre des Mutations* le traité *Shuo gua* 說卦 où on les trouve consignés pour la première fois dans le dispositif dit du Ciel postérieur[2] :

Tableau XVII



Nous n'insisterons pas sur ce point, étant donné que le report des trigrammes sur les tables *liu ren* n'a d'autre fonction que de représenter les huit directions de la rose des vents. Leur valeur est, ici aussi, purement emblématique.

e) *Les quatre directions intermédiaires* : le *shi* des Six Dynasties est le seul à mentionner cette série sans grand intérêt puisqu'elle se contente

exemple *Tai ping jing*, p. 312), il est donc normal que leur soient associés les indices dénaires dotés des mêmes attributions (et non le contraire, comme sur le dispositif d'origine).

On pourrait bien sûr tracer une influence de cette même théorie sur le dispositif d'origine puisque la Porte des Mânes (Coin N-E, *wu*) intronise le printemps (Yang) et celle de la Terre (Coin S-E, *wu* aussi) l'été (Yang), tandis que les deux indices *ji* intronisent les deux saisons Yin de l'année (automne, hiver). Ce dispositif étant en relation avec le cycle saisonnier et par conséquent avec le défilement des mois et des périodes tropiques, il y a toujours possibilité de l'envisager dans le cadre du comput sexagésimal. Par contre, le dispositif tardif est apparenté au seul symbolisme des quatre Portes, à l'exclusion des autres éléments portés sur les quatre secteurs du *shi*. On se souviendra aussi que le *shi* des Han antérieurs ne comporte pas encore les traverses transversales qui apparaîtront plus tard, donnant aux quatre Coins une valeur de plus en plus indépendante du reste des éléments inscrits.

(1) *Cf.* l'histoire consignée dans le *Shi ji* (*supra*, p. 314) et le fragment II des Han.

(2) *Cf.* Chen Mengjia (1965), p. 136.

de restituer telles quelles les orientations génériques de chacun des quatre Coins : *dong bei* 東北 (N-E), *dong nan* 東南 (S-E), *xi bei* 西北 (N-O) et *xi nan* 西南 (S-O). Leur apparition sur ce modèle tardif de table de divination est néanmoins significative de l'évolution de plus en plus calendérologique de la méthode *lui ren*. Elles avaient à charge de rappeler au devin que les éléments inscrits sur son *shi* devaient être compris en relation avec l'espace environnant. L'importance du rôle joué par les quatre Coins dans la détermination des Orients est attestée sous les Han par un passage assez obscur du *Huai nan zi* qui rapporte un procédé de calcul d'orientation basé sur l'observation des ombres portées par des gnomons érigés précisément aux « quatre Coins » de l'espace[1].

De ce qui vient d'être dit, il ressort que les quatre Coins eurent à une certaine époque une fonction opératoire effective qui a disparu par la suite au fur et à mesure que les *shi* se spécialisaient dans le comput *liu ren*. En l'absence de sources suffisamment explicites, il est difficile de statuer avec certitude sur ce point. Plusieurs directions de recherche peuvent être néanmoins dégagées. Tout d'abord, le dispositif des quatre Coins servait de critère d'ajustement du plateau-Terre des *shi* par rapport à l'orientation réelle du lieu où se tenait le manipulateur. Cette phase préliminaire, tout en donnant son plein effet au symbolisme cosmique propre à ces instruments, permettait au devin de situer son pronostic en relation avec des données extérieures au *shi* et d'en étendre les limites à celles de l'espace environnant[2].

Ensuite, en tant que points de l'horizon où s'accomplissent les apparitions et les disparitions des astres, les quatre Coins forment une espèce de représentation azimutale des mouvements célestes. Les deux côtés du plateau-Terre situés entre les arêtes Nord et Sud du *shi* occupent la même fonction que les tropiques du Cancer et du Capricorne sur nos planisphères : ce sont les limites au-delà desquelles les astres ne pénètrent pas[3]. Simultanément, les traverses diagonales qui lient entre eux les Coins opposés du plateau-Terre symbolisent la route empruntée par

(1) *Huai nan zi*, chapitre 3, p. 116-118 ; traduction et analyse dans Maspero (1929), p. 348-358. Voir aussi le *Shu shu ji yi* 數術記遺 attribué à Xu Yue 徐岳 (actif vers +190) ; dans son commentaire au paragraphe consacré au calcul pour déterminer les quatre Orients, Zhen Luan 甄鸞 (actif vers +570) mentionne une méthode où des observations réalisées aux quatre directions intermédiaires (les Coins) entrent en jeu.

(2) On connaît la célèbre formule utilisée pour décrire les déplacements sur l'horizon des levers et des couchers héliaques tout au long de l'année : « Au solstice d'hiver, le soleil se lève au *marqueur chen* 辰 (Sud-Est) et se couche au *marqueur shen* 申 (Sud-Ouest) ... ... Aux équinoxes, il se lève au *marqueur mao* 卯 et se couche au *marqueur you* 酉 (Ouest) ... ... Au solstice d'été, il se lève au *marqueur yin* 寅 (Nord-Est) et se couche au *marqueur xu* 戌 (Nord-Ouest) » ; *Shang shu Kao ling yao* (Nakamura, *tome* 2, p. 35).

(3) Sur le devin Wei Ping dont les observations concrètes aboutissent à l'ajustement des quatre Coins du *shi*, *cf. supra*, p. 315. Loewe considère cette mise en place des Coins comme l'équivalent au niveau du plateau-Terre de l'ajustement des éléments inscrits sur les deux plateaux de l'appareil en faisant pivoter le plateau-Ciel. La pratique du positionnement du plateau-Terre en relation avec l'espace environnant subsiste encore sous les Song, puisque le *Liu ren shen ding jing* y fait allusion (*cf. infra*, p. 383, n. 1).

les astres mobiles dans leurs déplacements périodiques sur la sphère des fixes (l'écliptique). De ce point de vue, le dispositif dans son ensemble offre la possibilité de concevoir les éléments portés sur le plateau-Ciel dans le contexte géocentrique nécessaire à leur systématisation.

Enfin, le fait que les quatre Coins soient associés aux indices de la série dénaire laisse présager qu'ils n'étaient pas étrangers au comput calendérique comme tel et que selon toute évidence ils jouaient un rôle essentiel dans la répartition spatiale des indices sexagésimaux sur les quatre côtés du plateau-Terre des *shi*.

DEUXIÈME PARTIE

LA MÉTHODE *LIU REN*

L'analyse du fonctionnement des tables de divination et l'historique de leur évolution ne peut faire l'économie d'une connaissance des principes de base de la méthode *liu ren*. A partir des Han postérieurs, l'apparition de la série des esprits mensuels sur le plateau-Ciel des *shi* les lie définitivement à ce procédé mantique. Nous traiterons en premier lieu la question de l'extraction des données de pronostication pour nous attacher ensuite à l'évolution historique de la méthode et au classement chronologique des traités *liu ren* qui nous sont parvenus à ce jour.

I. Fonctionnement de la méthode

La première recension complète de la mise en œuvre de la méthode *liu ren* se trouve dans le *Tang liu dan*, à la suite du passage précédemment cité[1]. Cet ouvrage se contente de décrire les étapes essentielles du processus d'extraction des données, mais de manière suffisamment exhaustive pour qu'une fois bien assimilées, il soit possible d'identifier tous les exemples d'utilisation de ce procédé mantique. Pour plus de clarté, nous avons divisé le texte en plusieurs parties.

1) « (En Haut, plateau-Ciel) on grave les douze *marqueurs* que l'on reporte ensuite sur le Bas (plateau-Terre). C'est ce dispositif qui est normalement utilisé lors de l'ajustement (de l'appareil à des fins) divinatoires »[2].

Ce passage rend compte des éléments indispensables à la mise en œuvre de la méthode : les esprits mensuels répartis sur le plateau-Ciel par l'entremise des *marqueurs* et les douze *marqueurs* proprement dits

(1) *Cf. supra*, p. 318-319. Le *Liu ren shen ding jing* des Song déjà mentionné (*cf. supra*, p. 319-321) décrit lui aussi le fonctionnement de la méthode à l'aide d'une table de divination. L'auteur semble d'ailleurs s'être inspiré du *Tang liu dian* car il reprend mot à mot ce qui y est dit en ajoutant des détails supplémentaires dont nous rendrons compte au fur et à mesure quand ce sera nécessaire. Ce sont à ma connaissance les seuls textes existants à traiter cette question en relation avec les *shi*. Les premiers traités *liu ren* ne donnent pas d'indications précises et raisonnées, ce sont plutôt des listes d'exemples de pronostication et de cas particuliers.

(2) Le début de ce passage est altéré. L'endroit où doivent être « gravés les douze *marqueurs* » n'apparaît pas. Selon toute vraisemblance, la phrase commençait avec le caractère *shang* 上 « en Haut » (plateau-Ciel) en opposition avec le caractère *xia* 下 « en Bas » (plateau-Terre) qui suit. Le *Liu ren shen ding jing* (*cf. supra*, p. 320) mentionne lui aussi la série des douze *marqueurs* sur le plateau-Ciel où ils sont représentatifs des douze esprits mensuels.

sur le plateau-Terre. Le *Liu ren shen ding jing* est nettement plus complet sur ce point (*cf. supra*, p. 320) mais, sur le fond, en plein accord avec ce qui est dit ici.

2) « On ajuste l'esprit mensuel du mois sur l'heure-double (correspondante au moment) de la divination »[1].

Cette opération, nous l'avons pu (*cf. supra*, p. 348-351) suffit à elle seule à déterminer l'ajustement du plateau-Ciel sur la position requise du plateau-Terre. Le choix de l'esprit mensuel ne pose aucun problème puisqu'il est fonction du mois en cours. Le mois se définit soit par rapport à la lunaison en cours, auquel cas on s'en réfère tout simplement au calendrier civil, soit par rapport aux périodes tropiques, le mois ayant alors le sens de laps de temps écoulé entre deux périodes médianes du cycle solaire[2]. Mais, quel que soit le critère choisi, pour un mois donné on aura toujours le même esprit mensuel (*cf.* tableau XII).

Les douze heures-doubles sont représentées sur le plateau-Terre par la série des douze *marqueurs*. Leur choix dépend en principe du moment de la journée auquel a lieu la divination. A partir d'une certaine époque, la détermination des heures-doubles se fait selon des méthodes diverses sans aucun rapport direct avec le temps réel. Comme, par exemple, dans le *Jing hua yuan* 鏡華緣, ce roman de la fin des Qing (1644-1911), où elle est obtenue par le décompte des pétales d'une fleur se trouvant à portée de main du consultant[3]. Parvenue à ce stade, la méthode *liu ren* a déjà perdu tous les liens qui la rattachaient encore sous les Tang et probablement jusqu'au Song à son contexte d'origine.

Pour illustrer ce qui vient d'être dit et simplifier la compréhension de la suite de l'exposé, nous pouvons nous baser sur un exemple tiré du *Huang di Jin kui yu heng jing* (*D. Z.* 284, p. 1b-2a)[4]. La divination a lieu au douzième mois, un jour *ren shen* 壬申 à l'heure-double *ping dan* 平旦. L'esprit mensuel du douzième mois étant *shen hou* 神後 (*marqueur zi* 子) et l'heure-double *ping dan* correspondant au *marqueur yin* 寅, l'ajustement du *shi* se fera donc en faisant coïncider l'esprit mensuel *shen hou* (plateau-Ciel) sur le *marqueur yin* (plateau-Terre). La table se

(1) Le *Liu ren shen ding jing* fait précéder ce passage d'une description sommaire du positionnement du *shi* et du devin dans l'espace environnant : « Le matin, le devin (muni de sa table de divination) fera face au Sud ; le soir, il se tournera de préférence vers le Nord. De la main gauche il maintiendra le *shi* par la Porte des Mânes (Coin N-E, ce qui signifie que le devin aura toujours le côté Nord de l'appareil tourné vers lui), de la main droite il fera pivoter (le plateau-Ciel où sont inscrits) les esprits mensuels » (*juan* 2, p. 27).

(2) Le premier mois solaire commencera donc le 20 février grégorien environ (période *yu shui* 雨水) pour se terminer le 22 mars grégorien environ (période *équinoxe de printemps*) et ainsi de suite (*cf. supra*, tableau VII). Le *Tang liu dian* ne précise pas lequel de ces deux critères doit être adopté. Pour le calcul nécessaire à la détermination des mois en rapport avec le style solaire, *cf. Liu ren shen ding jing, juan* 2, p. 19-21 et l'analyse de ce passage par Yan Dunjie (1958), p. 21-22.

(3) *Cf.* chapitre 75 qui est consacré presque entièrement à l'exposé de la méthode *liu ren*. Doré (*première partie, tome* 2, n° 3, *figure* 157) reproduit une sorte de billard utilisé par les devins pour la détermination des heures-doubles. Le *Da liu ren tan yuan* 大六壬探源 (*tome* 1, p. 1a) donne une description écrite de ce même appareil.

(4) *Cf. infra*, p. 397.

présentera de la façon suivante (nous n'avons consigné que les éléments indispensables à l'extraction des données à l'exclusion de tous les autres).

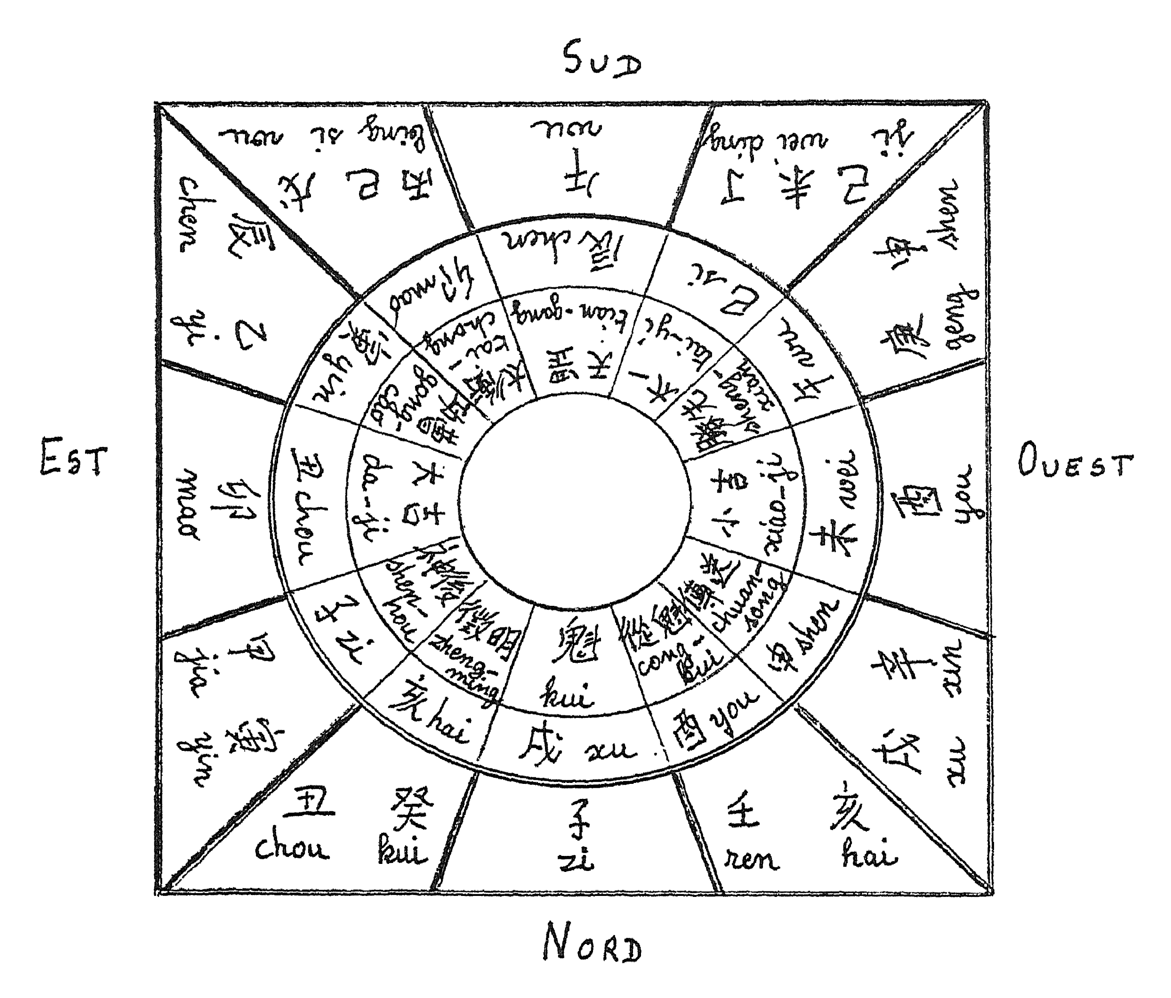


SCHÉMA VII : Exemple d'ajustement d'un *shi* par pivotement du plateau-Ciel sur le plateau-Terre.

3) « On observe ensuite les aspects Yin et Yang des composantes dénaire et duodénaire de l'indice sexagésimal (du *jour* de la divination) afin d'établir les quatre schèmes *ke* 課 correspondants. Le premier s'intitule le Yang de la composante dénaire, le deuxième sera le Yin de la composante dénaire, le troisième le Yang de la composante duodénaire et le quatrième le Yin de la composante duodénaire ».

Nous passons à la phase suivante des opérations. Le devin va d'abord se concentrer sur la composante dénaire du jour de la divination, dans notre exemple ce sera l'indice *ren* 壬. Il observe quel est l'esprit mensuel (sur le plateau-Ciel) qui se trouve en contact avec cet indice (sur le plateau-Terre) et obtient ainsi le premier schème. Ensuite, il se reporte à l'endroit du plateau-Terre où se trouve le *marqueur* associé de manière fixe à l'esprit mensuel obtenu et note à nouveau l'esprit mensuel corres-

pondant sur le plateau-Ciel : c'est le deuxième schème. Il passe maintenant à la composante duodénaire du jour de la divination (dans notre exemple *shen* 申) et opère de la même façon que précédemment afin de déterminer les deux schèmes restants. L'ensemble obtenu donnera donc :

TABLEAU XVIII

jour de la divination ren shen 壬申	composante dénaire ren 壬		composante duodénaire shen 申	
plateau-Terre	壬 ren	酉 you	申 shen	午 wu
plateau-Ciel	從魁 cong kui (marqueur you 酉)	小吉 xiao ji (marqueur wei 未)	勝先 sheng xian (marqueur wu 午)	天罡 tian gang (marqueur chen 辰)
schème	1	2	3	4

Chaque schème est caractérisé par un esprit mensuel (plateau-Ciel) et un *marqueur* (plateau-Terre), sauf le schème 1 qui contient la composante dénaire du jour de la divination (plateau-Terre). Ce sont ces quatre schèmes qui serviront de base à l'opération suivante.

4) « On détermine les Phases correspondantes à ces quatre schèmes et on choisit celui dont les deux composantes se détruisent mutuellement ».

Le devin va maintenant déterminer lequel des esprits mensuels associés aux quatre schèmes occupera la fonction de translation initiale (voir opération suivante). Pour ce faire il applique la théorie dite de la « destruction mutuelle des cinq Phases » *wu xing xiang sheng* 五行相勝 qui se présente de la manière suivante :

l'Eau détruit le Feu
le Feu détruit le Métal
le Métal détruit le Bois
le Bois détruit la Terre
la Terre détruit l'Eau...[1]

Les relations entre les cinq Phases et les indices cycliques étant connues (*cf.* tableau I), les quatre schèmes auront l'aspect ci-dessous :

(1) Pour un tableau explicatif, *cf.* Feuchtwang (1974), p. 40-42.

TABLEAU XIX

Schème	1	2	3	4
Plateau-Ciel..................	Métal	Terre	Feu	Terre
Plateau-Terre..................	Eau	Métal	Métal	Feu

On s'en aperçoit immédiatement, seules les deux Phases du schème 3 sont dans une relation de destruction mutuelle (le Feu détruit le Métal), ce sera donc l'esprit mensuel du schème 3 qui servira de base à la suite des opérations, à savoir *sheng xian* 勝先 (*marqueur wu* 午)[1].

4) « On fait les trois translations *chuan* 傳 et on obtient l'esprit en fonction ».

Cette opération permet d'obtenir les données finales sur la base desquelles le devin travaillera à l'établissement de son pronostic. Les trois translations se font à partir de l'esprit mensuel déterminé au point précédent, d'où son appellation technique de « translation initiale » *chu chuan* 初傳. La « translation médiane » *zhong chuan* 中傳 s'obtient en se reportant à l'endroit du plateau-Terre où est inscrit le *marqueur* associé de manière fixe à cet esprit mensuel et en observant l'esprit mensuel qui y correspond sur le plateau-Ciel. Pour trouver l'esprit mensuel de la « translation finale » *zhong chuan* 終傳 il suffit de réitérer cette opération en prenant cette fois pour base l'esprit mensuel obtenu au cours de la translation médiane.

TABLEAU XX

translation	initiale	médiane	finale
plateau-Terre	申 shen	午 wu	辰 chen
plateau-Ciel	勝先 sheng xian (marqueur wu 午)	天罡 tian gang (marqueur chen 辰)	功曹 gong cao (marqueur yin 寅)

L'esprit mensuel de la translation initiale est aussi appelé l'« esprit en fonction *yong* 用 ou *fa yong* 發用, car c'est de lui que dépend le

(1) Au cas où plusieurs schèmes présentent cette caractéristique, la méthode *liu ren* dispose de tout un ensemble de procédés permettant de les classer par ordre de préséance et de choisir celui qui convient (*cf.* Yan Dunjie, 1982, p. 93). Nous avons ici opté pour le cas le plus simple.

résultat final. Une fois en possession des données d'interprétation le devin peut ne plus avoir recours au *shi*. Il ne lui reste plus qu'à mettre son art au service des questions que lui a posées le consultant. Le *Tang liu dian* achève d'ailleurs son exposé en regroupant en plusieurs catégories les sujets sur lesquels il est communément demandé aux devins de se prononcer[1].

Il nous faut encore parler du complément indispensable à la mise en œuvre de la méthode *liu ren* : le procédé *tian yi* 天一. Il s'agit d'une série de douze divinités, les généraux célestes *tian jiang* 天將, qui vient se superposer *après* ajustement du *shi* à celle des esprits mensuels. Le général céleste *tian yi* y occupe la position centrale, d'où l'appellation générique qui est habituellement donnée à ce procédé.

Il est difficile de dire à quel moment le procédé *tian yi* fut associé à la méthode *liu ren*. Les plus anciens exemples de divination par cette méthode attestent l'usage des généraux célestes. Il est donc raisonnable de postuler que cela a du se faire en même temps ou peu après la constitution de la méthode *liu ren* en un système mantique indépendant[2].

Le premier exposé complet sur la technique à suivre pour la mise en œuvre de ce procédé se trouve rapporté au revers du plateau-Terre du *shi* des Six Dynasties (*cf. supra*, p. 370)[3]. L'inscription donne d'une part les noms des généraux célestes et, d'autre part, les indications nécessaires pour les répartir sur la série des esprits mensuels. Voyons d'abord la liste de ces douze divinités[4] :

TABLEAU XXI (Voir p. 388)

Contrairement aux appellations des esprits mensuels qui, on l'a vu, sont en relation étroite avec la structure générale des tables de divination, celles des généraux célestes en sont indépendantes. Par contre, elles sont toutes couramment citées ici ou là dans la littérature à compter des Han, mais jamais sous la forme achevée d'une série duodénaire. Nous sommes donc en présence ici d'un ensemble hétéroclite de divinités d'origines diverses. On y trouve les cinq animaux emblématiques représentatifs des cinq secteurs du ciel : *qing long* à l'Est, *zhu que* au Sud, *bai hu* à l'Ouest, *xuan wu* au Nord et *gou chen* au Centre[5] ; des instances

(1) Les sujets traitent tous de problèmes courants de la vie sociale : mariages, décès, grossesses, carrières officielles, cultes divers, habitations, maladies ; *cf. infra*, p. 409-410.

(2) Le *Lun heng* qui est, nous l'avons vu, le premier à mentionner les esprits mensuels ne souffle mot des généraux célestes.

(3) Pour une transcription et une analyse de cette inscription, *cf.* Yan Dunjie (1958) p. 20-21.

(4) La liste se trouve aussi dans le *Wu xing da yi*, *juan* 5, p. 4b-5b, qui la cite à partir d'un autre ouvrage, le *Xuan nü shi jing* 玄女式經, que l'on trouve recensé dans le *Jing ji zhi* de l'*Histoire des Sui* (*juan* 3, section *Wu xing*) avec une légère variante dans le titre : *Xuan nü shi jing yao fa* 要法 (en un *juan*).

(5) Le traité astronomique du *Shi ji* qui rapporte cette division du Ciel en cinq secteurs ne mentionne pas l'emblème du secteur central, *gou chen*. *Gou chen* est aussi le nom d'une constellation située sur le pôle Nord (*cf.* Ho Peng-yoke, 1966, p. 67).

TABLEAU XXI

marqueurs	子 zi	丑 chou	寅 yin	卯 mao	辰 chen	巳 si	午 wu	未 wei	申 shen	酉 you	戌 xu	亥 hai
généraux célestes	天后 tian hou	天一 tian yi	青龍 qing long	六合 liu he	勾陳 gou chen	螣蛇 teng she	朱雀 zhu que	太常 tai chang	白虎 bai hu	太陰 tai yin	天空 tian kong	玄武 xuan wu

TABLEAU XXII[1]

généraux célestes	青龍 qing long	勾陳 gou chen	六合 liu he	朱雀 zhu que	螣蛇 teng she	天一 tian yi	天后 tian hou	太陰 tai yin	玄武 xuan wu	太常 tai chang	白虎 bai hu	天空 tian kong
position par rapport à tian-yi	devant 5	devant 4	devant 3	devant 2	devant 1	position 0	derrière 1	derrière 2	derrière 3	derrière 4	derrière 5	derrière 6

(1) Ce dispositif est celui dans lequel le *shi* des Six Dynasties introduit la série. Les causes qui ont conduit à la répartition des généraux célestes de part et d'autre de *tian yi* restent pour l'instant inconnues. Pour l'emploi de la terminologie « devant » « derrière » dans le cadre du calcul calendérique, *cf. Huai nan zi*, chapitre 3 (p. 103 et 106) et *Tai ping jing* (p. 304-305).

calendériques : *liu he* et *tai yin* ou mythiques : *teng she*[1] ; un titre de fonctionnaire : *tai chang*[2]; *tian yi*, enfin, sur lequel nous reviendrons, et les deux généraux célestes qui en dépendent : *tian hou* « l'Impératrice céleste », sa parèdre et *tian kong* « le Vide céleste » qui se trouve en opposition avec lui[3].

Bien que cette série soit associée de manière fixe à celle des douze *marqueurs*, ceux-ci ne jouent aucun rôle dans leur mise en relation avec les esprits mensuels. Une fois que *tian yi* a été disposé sur le plateau-Ciel selon la méthode décrite plus bas, les autres généraux de la série se répartissent naturellement de part et d'autre dans l'ordre suivant :

TABLEAU XXII (Voir page 388)

Le traité astronomique du *Shi ji* nous présente *tian yi* « Unité céleste » comme une étoile située dans le secteur central du ciel aux abords de la constellation du Boisseau. Toutefois, dès cette époque, ce même *tian yi* est associé à la notion d'origine du temps calendérique régissant le méga-cycle de Méton (1520 ans)[4]. Nous avons donc ici une instance astro-calendérique de premier ordre et il n'y a rien d'étonnant à la retrouver au centre même de cette série de douze généraux célestes.

Sa disposition sur le *shi* se fait sur la base des jours. Pour chaque jour du cycle décadique on aura deux positions possibles selon que la divination se fait le matin ou le soir. Voici le tableau permettant de réaliser cette opération tel qu'il est rapporté par le *shi* des Six Dynasties :

(1) Sur *liu he*, *cf. Huai nan zi*, chapitre 5, p. 183 *sq.* ; sur *teng she*, *cf. Huai nan zi*, chapitre 9, p. 281 et chapitre 17, p. 639. *Teng she* est aussi le nom d'une constellation d'après le traité astronomique du *Jin shu* (*cf.* Ho Peng-yoke, 1966, p. 88).

(2) *Cf. Han shu*, *Bai guan gong qing biao* 百官公卿表 ,p. 726.

(3) *Tian hou* et *tian kong* se trouvent rarement en dehors du contexte de la série des généraux célestes. Ils semblent avoir été conçus spécialement à cet effet. *Tian kong* tient son nom du fait qu'il est disposé symétriquement à *tian yi* dans le dispositif décrit au tableau suivant (XXII ; *tian yi* s'oppose à *tian gong* comme la position « zéro » à la position « derrière 6 » sur la boucle duodénaire des *marqueurs*). On trouve dans le *Tai ping jing* (p. 305) la preuve que tel est bien le sens à donner à cette appellation : « Ce qui est en sixième position derrière (?), le Ciel le rend vide » *hou liu tian kong zhi* 後六天空之.

(4) *Cf. Huai nan zi*, chapitre 3, p. 83 et Vandermeersch (1980), p. 344-345.

TABLEAU XXIII[1]

jour de la décade	matin (jour)	soir (nuit)
甲 戊 庚 jia wu geng	大吉 da ji (marqueur chou 丑)	小吉 xiao ji (marqueur wei 未)
乙 己 yi ji	神後 shen hou (marqueur zi 子)	傳送 chuan song (marqueur shen 申)
丙 丁 bing ding	徵明 zheng ming (marqueur hai 亥)	從魁 cong kui (marqueur you 酉)
辛 xin	勝先 sheng xian (marqueur wu 午)	功曹 gong cao (marqueur yin 寅)
壬 癸 ren kui	太一 tai yi (marqueur si 巳)	太衝 tai chong (marqueur mao 卯)

L'absence des esprits mensuels *tian gang* 天罡 (*marqueur chen* 辰) et *kui* 魁 (*marqueur xu* 戌) indique que *tian ti* ne se dispose jamais sur ces deux esprits mensuels correspondant, on s'en souvient, l'un au manche du Boisseau et l'autre à son bol. Le regroupement des heures-doubles selon le critère du matin ou du soir est extrêmement flou, il varie d'un manuel à l'autre. Il semble qu'à l'origine on se soit basé sur l'alternance réelle du jour et de la nuit au cours d'une journée : du matin au soir et du soir au matin.

La position de *tian yi* sur la boucle des esprits mensuels une fois déterminée, il ne reste plus qu'à répartir les autres généraux célestes sur les onze positions restantes. Le *shi* des Six Dynasties donne la

(1) On le trouve également dans le *Wu xing da yi* (*juan* 5, p. 2b-3a) qui se réfère à un *Liu ren shi jing*. L'*Histoire des Sui* (*Jing ji zhi*, *juan* 3, section *Wu xing*) cite un ouvrage du même nom en trois *quan*. Voir aussi le *Huang di shou san zi Xuan nü jing* (*cf. infra*, p. 64).

formule suivante : « Lorsque *tian yi* se trouve à l'Est ou à l'Ouest, le *devant* sera au Sud ; lorsqu'il est au Nord ou au Sud, le *devant* sera vers l'Est ». Ce qui veut dire que si le *marqueur* du plateau-Terre qui se trouve en contact avec l'esprit mensuel où est venu se placer *tian yi* est un marqueur de l'Est *(yin, mao, chen)* ou de l'Ouest *(shen, you, xu)*, les cinq généraux célestes situés *devant tian yi* défileront vers le Sud ; les six généraux célestes situés *derrière tian yi* évolueront tout naturellement dans le sens contraire (vers le Nord). Si, par contre, les *marqueurs* en question sont soit du Nord *(hai, zi, chou)* soit du Sud *(si, wu, wei)*, les généraux situés *devant tian yi* se déplaceront vers l'Est et ceux qui sont *derrière* lui vers l'Ouest. Seuls les plus anciens traités *liu ren* utilisent ce type de procédé, ce qui constitue pour nous un élément précieux de datation. En effet, les traités tardifs se basent sur une formule simplifiée sans aucun rapport avec celle consignée sur le *shi* des Six Dynasties et qu'on ne retrouve nulle part ailleurs.

Revenons maintenant à notre exemple de pronostication. Le jour de la divination étant un jour *ren shen* 壬申, *tian yi* prendra position sur un des deux esprits mensuels propres à ce jour (tableau XXIII). La divination ayant lieu à l'aube (*ping dan* 平旦, *marqueur yin* 寅, trois à cinq heures du matin), la position du *tian yi* correspondra à l'esprit mensuel du matin, *tai yi* 太一 (*marqueur si* 巳). Ce dernier se trouve en contact au niveau du plateau-Terre avec le *marqueur wei* 未 ; *wei* étant un *marqueur* du Sud, les généraux célestes du *devant* seront orientés vers l'Est. Voici la représentation linéaire du résultat obtenu :

TABLEAU XXIV (Voir p. 392)

En ce qui concerne les esprits mensuels correspondant aux trois translations de notre exemple (*cf. supra*, tableau XX), il conviendra donc de leur juxtaposer les généraux célestes suivants : *tian hou* (derrière 1) sera apparié à *sheng xian* (translation initiale, esprit en fonction), *teng she* (devant 1) sera apparié à *tian gang* (translation médiane) et *liu he* (devant 3) sera apparié à *gong cao* (translation finale). La superposition des généraux célestes à la série des esprits mensuels a pour seule fonction de fournir au devin une grille d'interprétation supplémentaire et d'enrichir ainsi le pronostic final qu'il transmettra à son client.

Pour terminer, nous nous proposons de traduire dans son intégralité le passage du *Huang di Jin kui yu heng jing* (*cf.* référence *supra*, p. 383) sur lequel nous venons de baser notre exposé de la méthode *liu ren*. Le lecteur pourra ainsi se familiariser avec la formulation souvent absconde de ce type d'ouvrage tout en ayant un aperçu des pronostics obtenus par le devin au terme de la manipulation d'un *shi*.

TABLEAU XXIV

orientation		NORD			EST			SUD			OUEST		
plateau-Terre	les douze marqueurs	亥 hai	子 zi	丑 chou	寅 yin	卯 mao	辰 chen	巳 si	午 wu	未 wei	申 shen	酉 you	戌 xu
plateau-Ciel (après ajustement)	esprits mensuels	從魁 cong kui	魁 kui	徵明 zheng ming	神後 shen hou	大吉 da ji	功曹 gong cao	太衝 tai chong	天罡 tian gang	太一 tai yi	勝先 sheng xian	小吉 xiao ji	傳送 chuan song
plateau-Ciel (après ajustement)	généraux célestes (cf tableau XXII)	derrière 4	derrière 5	derrière 6	devant 5	devant 4	devant 3	devant 2	devant 1	天一 tian-yi	derrière 1	derrière 2	derrière 3

« Supposons que la divination ait lieu au douzième mois, (un jour) *ren shen* 壬申 (à l'heure-double) *ping dan* 平旦. (L'esprit mensuel) *cong kui* 從魁 est juxtaposé à (la composante dénaire de l'indice sexagésimal du jour en question) *ren* 壬. Ces deux éléments ne sont pas dans une relation de destruction mutuelle. Le Yin (de la composante dénaire) sera (l'esprit mensuel) *xiao ji* 小吉, dont la relation (avec l'indice du plateau-Terre qui lui est afférent) n'est pas non plus de destruction mutuelle. Par contre, (l'esprit mensuel) *sheng xian* 勝先, juxtaposé à (la composante duodénaire de l'indice sexagésimal du jour) *shen* 申, entretient avec ce dernier une relation de destruction mutuelle du haut vers le bas (c'est l'élément du plateau-Ciel qui détruit celui du plateau-Terre). *Sheng xian* sera donc l'esprit en fonction.

« Le général céleste correspondant (à *sheng xian*) est *tian hou* 天后. Le fait que celui-ci soit apparié à un esprit mensuel de Phase Feu (*sheng xian = marqueur wu* 午 = Phase Feu) et que leur union se fasse sur le secteur de la Phase Métal (*sheng xian* est juxtaposé sur le plateau-Terre au *marqueur shen* 申 dont la Phase est le Métal et le secteur l'Ouest) signifie qu'une femme est en danger. Si elle est enceinte, elle pourrait avoir à souffrir des dommages causés par une chute fâcheuse.

« La translation médiane (obtenue à partir de *sheng xian*) est (l'esprit mensuel) *tian-gang* 天罡. Le général céleste qui lui est apparié, *teng she* 螣蛇, régit la méfiance et la peur. Ceci signifie qu'au huitième mois un homme se querellera à cause d'une affaire de femme ; des menaces seront proférées, la peur s'installera. La translation finale (obtenue à partir de *tian gang*) est (l'esprit mensuel) *gong cao* 功曹. Le général céleste *liu he* 六合 lui est apparié. Ceci signifie qu'au premier mois de l'année suivante, un projet de mariage pourrait être discuté auprès du fonctionnaire local. »[1]

La brève description de la méthode *liu ren* qui vient d'être faite nous permet de constater que dans l'ensemble elle n'a pas grand-chose à voir ni avec l'astronomie, ni avec le calendrier ; c'est à peine si la première opération (ajustement des plateaux l'un par rapport à l'autre) conserve encore sa signification astro-calendérique d'origine. Néanmoins nous sommes bien ici en présence d'un système mantique fondé sur le calendrier : d'une part, le processus d'extraction des données de pronostication s'appuie au départ sur les constantes de base de la division de la durée (mois, jour, heure-double) ; d'autre part, les éléments manipulés par le devin se présentent moins comme des ensembles de nombres abstraits et auto-signifiants que comme des instances concrètes situées dans l'espace et dans le temps par le biais du comput sexagésimal.

(1) Les pronostics types associés à chacun des esprits mensuels et des généraux célestes sont décrits dans le *Wu xing da yi* (*juan* 5, p. 5a-5b). On y constate que le général céleste *teng she* est effectivement associé à la méfiance et à la peur *jing kong* 驚恐, tandis qu'au général céleste *liu he* reviennent les réjouissances et les célébrations *qing he* 慶賀. La formulation du pronostic final repose en dernière instance sur l'habileté avec laquelle le devin fait usage de la théorie des correspondances en général. Le résultat de la manipulation est à ces yeux la première étape du processus dans son ensemble. Un commentaire exhaustif du pronostic final excéderait le cadre du présent travail.

II. Des origines aux premiers manuels

L'histoire de la méthode *liu ren* est largement tributaire de celle des tables de divination. C'est en effet l'apparition des esprits mensuels sur les fragments de la fin des Han antérieurs qui nous donne la première preuve d'une relation certaine entre cette méthode mantique et les instruments qui lui sont associés. Avant cela, comme le révèle la filiation établie entre les *shi* de cette époque et leur ancêtre commun du début des Han antérieurs, le comput *liu ren* n'a d'existence que pour autant qu'on le définit en rapport avec la tendance générale du calcul astro-calendérique à s'orienter progressivement vers l'exploitation divinatoire des indices dénaires et duodénaires du calendrier sexagésimal.

Mais pour qu'une telle orientation soit rendue possible, il faut nécessairement que les indices en question soient signifiants en eux-mêmes, c'est-à-dire que leur mise en correspondance avec les principaux événements cosmiques et naturels soit chose acquise et que le comput sexagésimal devienne représentatif d'une théorie générale des mouvements célestes. Or, les éléments d'astromancie consignés ici ou là dans les ouvrages comme le *Zuo zhuan* 左傳 ou le *Guo yu* 國語 cantonnent leurs pronostics à des données empiriques issues de l'observation concrète : astres mobiles, étoiles déterminantes et météores de toutes sortes[1]. Le cycle jovien lui-même ne semble avoir été intégré au calendrier qu'aux alentours des années —400 à —360[2].

Par ailleurs, nous l'avons vu, c'est vers la même époque que la codification de l'année tropique au moyen des mansions solaires et des vingt-quatre périodes tropiques qui en découlent devient suffisamment précise pour servir de base à la répartition des lunaisons dans le cadre de l'année civile. La manipulation des *shi* étant précisément liée à l'interprétation mantique de ce type de codification, il y a tout lieu de penser que les éléments qui entreront par la suite dans la composition de la méthode *liu ren* commencent à prendre forme à partir du milieu de la période des Royaumes Combattants[3].

(1) Ce qui n'empêche pas le comput sexagésimal de continuer une existence indépendante en tant que système de datation. Vandermeersch (1980, p. 340-341) rapporte une historiette tirée précisément du *Zuo zhuan* qui montre fort bien que, d'une part, tout au moins dans les milieux populaires on continuait à utiliser un système de datation purement sexagésimal et que, d'autre part, les annalistes lettrés étaient en mesure de convertir facilement ces données en termes de jours, de mois et d'années écoulés.

(2) *Cf.* Chen Jiujin (1978), p. 49 et 62.

(3) La tradition *liu ren* associe à l'origine de sa méthode le nom du Maître de musique Zhoujiu 伶州鳩 (ou Lingzhou Jiu, *cf.* Needham, *Vol.* IV, *tome* 1, p. 219). Ce personnage, — nous rapporte le *Guo yu* (*Zhou yu xia* 周語下, p. 139-141) —, exerçait ses fonctions à la Cour du roi Jing 景 des Zhou (règne de —544 à —520). Le passage en question nous le présente en train d'exposer les relations entre la musique et la divination sur la base de données astro-calendériques très sophistiquées et à maints égards proches de l'univers symbolique du *shi*. La communauté d'esprit qui lie la théorie musicale des anciens chinois à leur calendrier n'est plus à démontrer (*cf.* Granet, 1950, p. 209-249 et Needham, *Vol.* IV, *tome* 1, p. 156 et p. 181-183). C'est là sans doute la raison qui voulait alors qu'un chef militaire

Il faudra attendre, au premier siècle de notre ère, le texte précédemment cité du *Lun heng* (*cf. supra*, p. 355) pour avoir le témoignage littéraire de l'utilisation des esprits mensuels à des fins divinatoires. C'est seulement trois siècles plus tard, sous la dynastie des Jin de l'Ouest, que nous trouvons dans la *Geste des Royaumes de Wu et de Yue*, *Wu Yue chunqiu* 吳越春秋, les premiers exemples de mise en œuvre de la méthode *liu ren*[1]. A huit reprises, les héros de cette épopée romancée, mi-stratèges mi-devins, effectuent les opérations nécessaires à l'établissement d'un pronostic qui aura pour fonction tantôt de convaincre leur roi, tantôt de déterminer une date propice, tantôt encore de s'assurer la victoire dans un combat[2].

Signalons seulement, car nous y reviendrons, que les pronostics sont placés sous l'autorité de deux ouvrages ou portions d'ouvrage : le *Jin kui* 金匱 et le *Yu men* 玉門. Si les passages en question ne sont pas des interpolations tardives, nous avons ici la première mention de traités

en campagne s'adjoignit les services combinés des spécialistes de ces deux disciplines juchés sur un même char (*cf. supra*, p. 313). Il n'en demeure pas moins que l'éventualité d'une influence de la science des proportions musicales sur la conception des *shi* et la mise en forme de la méthode *liu ren* est dans l'état actuel des recherches difficilement envisageable.

(1) Le *Jing ji zhi* de l'*Histoire des Sui* est le premier catalogue bibliographique à mentionner cet ouvrage. Le problème de datation est malheureusement très complexe, puisque dès cette première apparition, nous sommes mis en présence de deux versions différentes agrémentées d'une troisième portant un titre un peu différent : celle de Zhao Ye 趙曄 en douze *juan* (Han postérieurs, première moitié du IIe siècle ; biographie dans l'*Histoire des Han postérieurs*, *juan* 79b, p. 2575), une version abrégée en cinq *juan*, le *Wu Yue chunqiu xiao fan* 削繁 de Yang Fang 楊方 (dynastie des Jin de l'Ouest 西晉, 265-316 ; biographie dans l'*Histoire des Jin*, *juan* 68, p. 1831) et, enfin, la version en dix *juan* de Huangfu Zun 皇甫遵 qui vivait au début de la dynastie Tang, au VIIe siècle.

Les compilateurs du *Chong wen zong mu* 崇文總目 furent les premiers à faire le lien entre ces trois versions : « A l'origine, Zhao Ye écrivit un *Wue Yue chunqiu* en douze *juan* ; par la suite, trouvant la version de Zhao Ye trop longue, Yang Fang l'abrégea et en fit un ouvrage en cinq *juan*. Finalement, Huangfu Zun réunit les deux versions précédentes qu'il annota, corrigea et obtint ainsi un *Wu Yue chunqiu* en dix *juan* » (*éd. Shangwu*, p. 58).

L'édition actuelle, composée de dix chapitres parfois regroupés en six *juan*, serait donc une version corrigée des deux premières dont la transmission aurait été assurée par Huangfu Zun. Les critiques modernes s'accordent en général pour dater le *Wu Yue chinqiu* soit du milieu des Han postérieurs (version de Zhao Ye) soit de la dynastie des Jin de l'Ouest (version de Yang Fang). Tant par sa forme que par son contenu, ce roman épique se rapporte à la littérature pré-Tang, c'est pourquoi on considère que l'apport de Huangfu Zun fut surtout de mettre en forme l'édition définitive de l'ouvrage sur la base exclusive des deux versions qu'il avait à sa disposition ; *cf. Wei shu tong kao* 偽書通考, Zhang Xincheng (1957, p. 661-663) et Yao Shouyuan 姚首源, *Gu jin wei shu kao* 古今偽書考 (p. 22b) qui émet un avis similaire.

Pour ce qui est des passages qui nous concernent ici, la méthode *liu ren* sous sa forme classique étant, nous l'avons vu, totalement absente des sources littéraires des Han, il y a fort peu de chances que nous en devions la rédaction à Zhao Ye lui-même. Nous sommes donc enclin à considérer que leur intégration à la *Geste de Wu et de Yue* fut l'œuvre de Yang Fang qui écrivait près de trois siècles plus tard (fin IIIe-début IVe), à une époque où l'existence effective de la méthode *liu ren* devient de moins en moins hypothétique. A la suite de la critique moderne, nous excluons pour l'instant la possibilité d'un apport éventuel en ce domaine du compilateur de la version du début des Tang.

(2) Chapitre 3, p. 12a ; chapitre 5, p. 55a-b, 57b ; chapitre 7, p. 17b-18a, 22a, 23a ; chapitre 8, p. 24a ; chapitre 10, p. 65a (les références sont données à partir de l'édition des Yuan (1306) inclue dans le *Si bu cong kan*).

dont on peut dire avec certitude qu'ils étaient consacrés à la méthode *liu ren*.

L'appellatif générique de la méthode, quant à lui, n'apparaît qu'un siècle et demi plus tard[1]. L'empereur Yuan 元 (508-554) des Liang 梁 lui-même attire notre attention sur ce procédé mantique dont il semble avoir été un admirateur fervent : « J'ai toujours eu une grande vénération pour la méthode *liu ren* de Han Zhong »[2]. Vers la même époque, Yan Zhitui 顏之推 (531-590 env.), en termes beaucoup plus réservés, nous a laissé le témoignage suivant : « J'ai eu l'occasion d'étudier (le système fondé sur) les tables de divination *liu ren*. J'ai même rencontré des maîtres en la matière et réuni une dizaine d'ouvrages tels que le *Long shou* 龍首, le *Jin kui* 金匱, le *Yu ling* 玉軨, le *Bian yu li* 變玉曆, etc.. Je m'y suis adonné sans grands résultats et, finalement, c'est un peu à contrecœur que je m'en suis désintéressé »[3].

Ceci nous amène à dire quelques mots des traités *liu ren* représentatifs de cette période allant de la fin des Han postérieurs aux Six Dynasties. Le *Dao zang* nous a conservé un ensemble de trois textes qui, selon toute évidence, peuvent être considérés comme les premiers spécimens du genre. Nous les aborderons l'un après l'autre, dans l'ordre où les ont disposés les éditeurs du Canon Taoïste.

— *D.Z. 283: Huang di Long shou jing* 黃帝龍首經.

L'ouvrage se compose de deux *juan* coiffés d'une introduction consacrée au récit de la transmission du texte par Huang di à ses disciples. Le traité proprement dit est divisé en soixante-douze rubriques réparties sur les deux *juan* à raison de trente-six par *juan* Un commentaire accompagne le tout. L'auteur y fait un usage abondant de citations d'ouvrages connexes dont la plupart sont recensés dans le catalogue bibliographique de l'*Histoire des Sui* et le reste dans celui de l'*Ancienne Histoire des Tang*.

La première mention du *Long shou jing* se trouve dans le *Bao pu zi* (p. 307). Sous les Six Dynasties, on en trouve un passage rapporté par le *Wu xing da yi* (*juan* 2.12a) ; le *Yan shi jia xun*, en le classant parmi une série d'ouvrages consacrés à la méthode *liu ren*, fournit la preuve qu'il s'agissait bien là d'un traité *liu ren* ; l'*Histoire des Sui* (*Jing ji zhi*,

(1) L'expression *liu ren* « les six indices dénaires *ren* 壬 » n'a aucun sens particulier. Le tradition glose habituellement ce terme en relation avec le symbolisme des cinq Phases tel qu'il est rapporté par le chapitre *Hong fan* 洪範 du *Shang shu* : le nombre six et l'indice *ren* sont tous deux apparentés à la Phase Eau (*cf. supra*, tableau I) ; or, la Phase Eau se trouve en tête de la série des cinq Phases dans l'agencement donné par le *Hong fan* ; l'adoption de ce terme marquerait donc le rôle prédominant joué par la théorie des Phases dans la mise en œuvre de la méthode *liu ren*.

(2) *Dong lin xu* 洞林序, Yan Kejun, *Vol* III, p. 3051. Han Zhong 韓終 est un personnage peu connu qui vivait à l'époque de la dynastie Qin 秦 (—221, —207) ; *cf. Shi ji*, trad. Chavannes, *tome* 2, p. 167 et 180. Il s'agit ici d'une attribution purement fictive ; Han Zhong deviendra par la suite un immortel important de la religion taoïste ; *cf. Hun yuan sheng ji* 混元聖紀 (D.Z. 770, *juan* 9, p. 13a-13b).

(3) *Yan shi jia xun* 顏氏家訓, chapitre *Za yi* 雜藝, p. 130a.

section *Wu xing)*, enfin, donne pour la première fois le titre sous la forme complète qu'il a dans le *Dao zang* ainsi que le nombre de *juan* correspondant[1]. Ce sera la même chose pour les deux *Histoires des Tang*. A partir des Song, le *Long shou jing* disparaît pratiquement des catalogues bibliographiques de l'époque, seule l'*Histoire des Song* en recense une version en un seul *juan*.

Dans sa préface datée de 1805 à l'édition incorporée dans le *Ping jin guan cong shu* 平津館叢書, Hong Yixuan 洪頤煊 constate la présence dans le texte de références au système administratif de la dynastie Han. Selon lui, le *Long shou jing* serait représentatif de la divination dans les milieux populaires vers la fin de cette dynastie. Il n'est pas sans remarquer certaines altérations qu'aurait subies le texte au cours des siècles. Les rares citations de cet ouvrage dans la littérature des Sui aux Song, par exemple celle du *Wu xing da yi* qui vient d'être mentionnée, ne se trouvent pas dans l'exemplaire actuel.

Même si nous sommes ici en présence d'une version remaniée de l'original, l'ensemble conserve malgré tout les caractéristiques communes aux traités *liu ren* les plus anciens. Le commentaire lui-même, à en juger par la nature des ouvrages cités, ne semble pas avoir été rédigé à une date postérieure à la dynastie Tang. De plus, il est le seul avec le traité suivant à rapporter la liste des douze divisions équatoriales correspondant aux mansions solaires telles qu'elles étaient représentées sur le *shi* des Han antérieurs (*cf. supra*, tableau III)[2]. Fait d'autant plus significatif que les listes données par les traités d'astronomie des Han et la littérature apparentée diffèrent toutes de celle inscrite sur ce *shi* (*cf. supra*, tableau VI). Tout en étant révélateur de la continuité de tradition qui existe entre les instruments astro-calendériques des Han antérieurs et la méthode *liu ren*, ce point témoigne lui aussi de l'ancienneté de ce commentaire et, partant, sinon de l'ouvrage en entier du moins de certaines parties qui le composent[3].

— *D.Z. 284: Huan di Jin kui yu heng jing* 黄帝金匱玉衡經.

L'ouvrage se compose d'un seul *juan* coiffé d'une brève introduction probablement d'époque. On y assiste à la mise en place d'un espace rituel qui, une fois délimité, constitue le lieu d'où va s'accomplir ce qu'il convient d'appeler un véritable rite divinatoire. Pour le lecteur avisé, il s'agit évidemment de l'évocation dissimulée d'un *shi*. Le texte vise toutefois à faire entendre que c'est le devin lui-même qui, par l'entremise

(1) Le *Bao pu zi* et le *Wu xing da yi* donnent *Long shou jing* ; le *Yan shi jia xun* donne *Long shou* seulement (*cf.* la traduction du passage mentionné ci-dessus).

(2) *Juan* 1, p. 3a. Il est intéressant de remarquer que l'auteur comprend ici la référence aux douze divisions équatoriales en relation avec le décompte des jours de l'année (une division équatoriale comptant pour un jour écoulé ; *cf. supra*, p. 333) et non plus avec la détermination des douze stations sidérales du soleil.

(3) Signalons que le texte même du *Long shou jing* cite ou se réfère à quatre reprises aux mêmes traités que le commentaire (*juan* 1, p. 13a, 17a, 21b et *juan* 2, p. 21b). Il y a de fortes chances que nous ayons là le simple résultat d'altérations subies par l'ouvrage dans son ensemble au cours de ses transmissions successives.

du général céleste *tian yi*, s'identifie au centre même de l'univers. Cette emphase mise sur les aspects rituels et magiques de la méthode *liu ren* atteste son utilisation dans un cadre religieux bien déterminé.

Le texte proprement dit est divisé en deux parties distinctes, chacune d'elles comprenant dix subdivisions. La première a pour titre *Jin kui zhang* 金匱章 et la seconde *Yu heng zhang* 玉衡章. Cet ouvrage diffère du précédent en ce qu'il se présente comme un exposé illustré d'exemples des principes de base de la méthode *liu ren*. Tandis que dans le *Long shou jing* chaque rubrique constitue un tout indépendant du reste et faisant parfois appel à des procédés mantiques connexes, ici nous ne sortons jamais du cadre *liu ren* et les subdivisions du texte, surtout pour la première partie, se suivent dans un ordre logique commandé par l'enchaînement naturel des règles d'extraction des données de pronostication.

Le *Jin kui yu heng jing* ne semble pas avoir attiré l'attention des bibliographes chinois. Il ne figure dans aucun des catalogues bibliographiques des Histoires dynastiques pas plus que dans les ouvrages spécialisés en la matière. Jusqu'au *Si ku quan shu ti yao* qui ne lui consacre pas de notice individuelle. En matière de datation, nous en sommes donc réduits aux suppositions.

Plusieurs points nous incitent cependant à considérer cet ouvrage comme le plus ancien traité *liu ren* existant :

— comme dans le *Long shou jing*, on y trouve mentionnées les douze divisions équatoriales signalant sur le *shi* des Han antérieurs, la position du soleil pour chaque mois de l'année civile. Nous avons déjà insisté sur la nature tout à fait exceptionnelle de cette recension qui ne figure à notre connaissance nulle part ailleurs[1].

— Yan Zhitui, dans sa liste d'ouvrages *liu ren* et à la suite du *Long shou (jing)*, cite coup sur coup un *Jin kui* et un *Yu ling* que les commentateurs du *Yan shi jia xun* considèrent habituellement comme deux textes indépendants. En réalité, il se pourrait fort bien que nous soyons là en présence des deux parties qui composent le *Jin kui yu heng jing*. Nous aurions donc avec le *Jin ki yu ling* la mention abrégée et légèrement altérée du traité qui nous parvient aujourd'hui par l'intermédiaire du *Dao zang*[2].

— ce n'est pas tout, car le *Wu Yue chunqiu* lui aussi (*cf. supra*, p. 395) mentionne deux ouvrages *liu ren*, le *Jin kui* et le *Yu men*, que l'on peut considérer de façon certaine comme représentatifs des deux parties composant le *Jin kui yu heng jing*.

La *Geste de Wu et de Yue* ne se contente pas en effet de citer ces deux titres tels quels mais les accompagne à chaque fois de la mention de la subdivision correspondante. Détail très précieux puisque nous sommes à même dès lors de confronter les exemples introduits dans cet ouvrage avec ceux donnés par le *Jin kui yu heng jing*. Pour plus de clarté, nous

(1) D.Z. 284, p. 17a.

(2) D'autant plus que l'introduction au *Jin kui yu heng jing* réitère le titre de l'ouvrage sous une forme modifiée, la modification portant précisément sur le même caractère que dans la liste du *Yan shi jia xun* : *Jin kui yu fang* 房 (p. 1b).

avons réuni en un tableau les occurrences soit du *Jin kui* soit du *Yu men* dans le *Wu Yue chunqiu* en rapportant à côté les subdivisions du D.Z. 284 auxquelles il est fait réellement allusion[1].

(1) Yan Dunjie est le premier savant à avoir attiré l'attention sur le lien existant entre les passages *liu ren* de la *Geste de Wu et de Yue* et le D.Z. 284 (1958, p. 22) ; voir aussi Kalinowski, *Datation et analyse de Huang di Jin kui yu heng jing*, Bibliothèque du Centre de Documentation et d'Étude du Taoisme, Paris (contribution au séminaire annuel du *Projet Tao-tsang*, septembre 1980).

Chaque subdivision du *Jin kui yu heng jing* étant consacrée à un point précis de la méthode *liu ren*, il n'est pas difficile d'effectuer la comparaison. Pour trois des quatre cas envisagés, la ressemblance s'exerce même au niveau du vocabulaire employé.

La question de la parenté entre ces deux ouvrages a été récemment étudiée par Harper (1980-81, p. 54). Seule la première occurence du D.Z. 284 dans le *Wue Yue chunqiu* (*Jin kui* 8) est traduite et analysée. La version anglaise produite à cette occasion par l'auteur est encore plus impénétrable que celle de l'original en chinois. La terminologie technique du *shi* (*lin* 臨, *bing* 并, *wei* 爲) est interprétée de manière inconséquente n'ayant plus de rapport direct avec la manipulation d'un *shi*. Qui plus est, la phase initiale de l'ajustement des deux plateaux est élidée par la traduction de *ping dan* 平旦 (qui donne la position du plateau- Terre où viendra se juxtaposer l'esprit mensuel du mois en cours ; *cf. supra*, p. 383) par la simple expression « à l'aube » *(at dawn)*. Plutôt que d'aller plus loin, il nous a paru nécessaire de donner une version refaite de la portion strictement *liu ren* de ce passage du *Wu Yue chunqiu*.

« Il serait préférable — dit Wu Zixu 伍子胥 — que Votre Majesté ne s'attaque pas au pays de Qi 齊 avant que le royaume de Yue ait été réduit à l'impuissance ... ... En se fondant sur la *huitième rubrique du Jin kui* (*occurrence* 1 du tableau XXV), il est aisé de constater que cela ne peut que conduire au désastre ». Le roi de Wu s'enquit de la cause d'un tel discours, à quoi Zixu répondit : « Votre majesté a entrepris ce projet (d'une campagne militaire contre Qi) à l'heure *ping dan* (troisième heure-double, *marqueur yin* 寅), au jour *xin hai* 辛亥 du septième mois (esprit mensuel *tai yi* 太一) ... ... (l'ajustement du *shi* se fait donc en juxtaposant l'esprit mensuel *tai yi* du plateau-Ciel au *marqueur yin* du Plateau-Terre) ... ... Le manche du Boisseau se trouve attaché (sur le plateau-Terre) au *marqueur chou* 丑 qui n'est autre que la racine du tronc *xin* 辛 (composante dénaire de l'indice séxagésimal du jour en question ; sur la relation entre *chou* et *xin*, *cf. Wu xing da yi*, *juan* 2, p. 19a). L'esprit mensuel *da ji* 大吉 (*marqueur chou*, premier schème) est juxtaposé (sur le pl.-Terre) à la composante dénaire *xin* et son général céleste est *bai-hu* 白虎 (*tian yi* 天一, position o, étant sur l'esprit mensuel *sheng xian* 勝先, *cf. supra*, p. 387-391, pour le procédé de calcul). L'esprit mensuel *gong cao* 功曹 (*marqueur yin* 寅, troisième schème) est juxtaposé (sur le pl.-Terre) à la composante duodénaire *hai* 亥 de l'indice sexagésimal et son général céleste est *tai chang* 太常. A lui seul, le fait qu'à l'esprit mensuel *da ji* corresponde (sur le pl.-Terre) le *tronc xin* est néfaste, car on obtient ainsi le dispositif dit des Neuf horreurs *jiu chou* 九醜 (c'est précisément ce dispositif dont traite la rubrique huit du *Jin kui zhang* du D.Z. 284). Comme, de surcroît, cet esprit mensuel est apparié au général céleste *bai hu* (qui régit l'instinct guerrier), il se produit un redoublement des forces adverses (le royaume de Yue a conclu un accord secret avec le pays de Qi). Entreprendre une campagne contre Qi dans une telle conjoncture, malgré quelques succès momentanés, ne peut que se terminer par un désastre ».

Pour ce qui est des trois autres occurrences, les emprunts sont tout aussi explicites que pour la première. *Occurrence 2* : 日尅其日、用又助之、所求之事、上下有憂 (*Wu Yue chun qiu*, *Yu men* 1) et 日尅其日、用又助之、所治之事、上下爲憂 (D.Z. 284, *Yu heng zhang* 5). *Occurrence* 4 : 辰尅其日、上賊於下、是爲亂醜 (*Wu Yue chunqiu*, *Yu men* 8) et 辰尅其日、下尅上、是謂亂首 (D.Z. 284, *Yu heng* 8). Pour l'*occurrence* 3, les textes ne se recoupent pas, mais le type d'ajustement des données décrit dans le *Wu Yue chunqiu* (*Yu men* 9) correspond parfaitement à celui dont traite le *Jin kui* 9 du D.Z. 284.

TABLEAU XXV

Wu Yue chun qiu	occurence	Jin kui yu heng jing
金匱第八 Jin kui 8 (chapitre 5.57b)	1	金匱章第八 Jin kui zhang 8 (p.10b)
玉門第一 Yu men 1 (chapitre 7.17b)	2	玉衡章第五 Yu heng zhang 5 (p.17b)
玉門第九 Yu men 9 (chapitre 7.22a)	3	金匱章第九 Jin kui zhang 9 (p.12a)
玉門第八 Yu men 8 (chapitre 10.65a)	4	玉衡章第八 Yu heng zhang 8 (p.19b)

On constate que sur les quatre occurrences deux concordent parfaitement avec le *Jin kui yu heng jing* actuel (*occurrences* 1 et 4) ; les deux autres ne s'en éloignent que partiellement : dans un cas seul le titre des deux parties est inversé (*occurrence* 3), dans l'autre c'est au contraire le numéro d'ordre de la rubrique qui diffère tandis que l'appellatif de la partie concernée est le même (*occurrence* 2). Une telle coïncidence ne peut être imputable au seul fait du hasard. Malgré certaines différences présentées par les deux textes, force nous est donc d'admettre que l'auteur du *Wu Yue chunqiu* devait avoir entre les mains, sinon l'ouvrage qui figure aujourd'hui dans le *Dao zang*, du moins un traité similaire rédigé selon les mêmes principes.

— *D.Z. 285 : Huang di shou san zi Xuan nü jing* 黄帝授三子玄女經.

Cet ouvrage se présente sous une forme très fragmentaire. Composé de quelques pages seulement, la méthode *liu ren* s'y applique à la seule détermination du caractère faste ou néfaste des alliances matrimoniales. Il s'agit probablement d'un simple extrait d'un traité plus important, peut-être le *Xuan nü shi jing* mentionné par le *Wu xing da yi* (*cf. supra*, p. 387, n. 4)[1].

(1) Voir aussi *Weishu tongkao*, p. 1085. Sous les Tang, les tables *liu ren* étaient appelées *xuan nü shi* (« tables de la Femelle Obscure ») ; *cf. Taibai yin jing, juan* 10, p. 1a (éd. *Mohai jin hu*).

Le style et le vocabulaire technique employés sont identiques au *Jin kui yu heng jing*. En l'absence de tout autre élément de datation, nous devons nous contenter de le considérer comme contemporain de ce dernier. Rappelons pour terminer que l'ouvrage commence avec la même formule ayant trait au procédé *tian yi* que celle qui est inscrite au revers du *shi* des Six Dynasties (*cf. supra*, p. 370).

L'identification des repères chronologiques propres à ces trois traités insérés dans le *Dao zang* nous a permis de constater les liens étroits qu'ils entretiennent avec les premières apparitions historiques de la méthode *liu ren* dans la littérature peut-être dès le début des Jin de l'Ouest et d'une manière beaucoup plus certaine sous les Six Dynasties[1]. Cette estimation apparaît d'autant plus justifiée que la formalisation des principes de la méthode telle qu'elle se présente dans ces ouvrages est extrêmement proche du quatrième traité *liu ren* dont on sait avec certitude qu'il date d'avant les Tang. C'est par l'intermédiaire de Luo Zhenyu 羅振玉 qui l'a rapporté du Japon au début du siècle que ce fragment de manuscrit nous parvient aujourd'hui. Il faisait partie d'un ouvrage d'ensemble sur les arts divinatoires intitulé *Bu shi shu* 卜筮書. Seul le *juan* 23, précisément consacré à la méthode *liu ren*, a été préservé. Dans la postface écrite à cette occasion, le savant chinois a recensé tous les éléments de datation qui lui ont permis d'établir qu'il s'agissait là d'un traité original des Six Dynasties[2].

Tout d'abord, la référence aux esprits mensuels n'y est jamais donnée en termes de *marqueurs* comme ce sera la coutume dans les ouvrages plus tardifs ; la même remarque peut être faite pour les douze heures-doubles qui sont encore notées au moyen des appellations communes (*cf. supra*, tableau X). Ensuite, la mise en place des généraux célestes de part et d'autre de *tian yi* suit la règle énoncée par le *shi* des Six Dynasties (*cf. supra*, p. 391). Enfin, l'influence du *Livre des Mutations* sur la structure d'ensemble de la méthode *liu ren* est relativement inexistante. Rien ne permet d'affirmer comme le ferons plus tard les rédacteurs des notices du *Si ku quan shu ti yao* que ce procédé mantique a son origine dans le *Livre des Mutations*[3]. D'ailleurs, les auteurs du *Jin kui yu heng jing* ont tenu à s'en défendre de manière explicite : « Dans la méthode du *Zhou yi* 周易 (le *Livre des Mutations*) le devin concentre sa personne sur les générations d'hexagrammes, dans celle basée sur les tables de divination *(liu ren)* il se concentre sur l'esprit en fonction » (p. 4b). Rappelons que le terme *shi* 世 que nous rendons ici par « génération d'hexagrammes » relève du vocabulaire technique intronisé sous les Han par le célèbre devin Jing Fang 京房 à qui l'on doit précisément d'avoir

(1) Le fait que l'esprit mensuel du premier mois porte son appellation tardive *deng ming* signale simplement que les éditions actuelles se basent sur une impression contemporaine ou postérieure à la mort de l'empereur Ren zong (*cf. supra*, p. 358, n. 2).

(2) *Cf.*, *Ji shi an congshu* 吉石盦叢書, *Bu shi shu juan di er shi san* 卷第二十三 et Chen Mengjia (1965), p. 135, n. 3.

(3) *Cf. infra*, p. 407. Le traité du *Bu shi shu* contient une description du cycle de l'année à partir des hexagrammes *qian* 乾 et *kun* 坤 (p. 9b-11a), mais il s'agit là d'un procédé connexe qui n'affecte en aucune façon la structure d'ensemble de la méthode *liu ren*.

réalisé la fusion entre le *Livre des Mutations* et la calendérologie[1]. Une telle citation nous permet tout au moins d'entrevoir que ce traité fut rédigé à une époque où l'assimilation par la méthode *liu ren* de certains des traits caractéristiques de l'achilléomancie était encore à l'état d'ébauche.

III. Des Song aux temps modernes

Des nombreux traités *liu ren* en vogue sous les Tang, il n'en est aucun qui nous soit parvenu. Pourtant les catalogues bibliographiques du *Tang shu* 唐書 et du *Jiu Tang shu* 舊唐書 en recensent déjà une bonne dizaine. Sous les Song, le *Tong zhi lüe* 通志略 en mentionnera plus de quatre-vingt dont un bon nombre sont rapportés de manière souvent fictive à des auteurs Tang. Quoi qu'il en soit, l'existence de la méthode *liu ren* et sa grande popularité à cette époque ne fait aucun doute. La lecture du *Tang liu dian* nous a montré qu'elle avait alors non seulement le privilège d'être considérée comme un des grands systèmes officiels de divination, mais encore qu'elle était le seul parmi ceux qui utilisaient des *shi* à être d'usage courant dans les milieux non-officiels.

Cette double orientation se retrouve très bien dans la présentation générale et le contenu des traités *liu ren* compilés sous les Song. D'un côté nous avons des écrits bien structurés destinés avant tout à présenter la méthode sous une forme acceptable pour l'astronome, le calendériste et l'homme de science ; de l'autre, ce sont des compilations souvent hétéroclites à l'usage exclusif des devins et sans la moindre perspective critique.

A la première catégorie appartient l'ouvrage mentionné déjà à plusieurs reprises, le *Liu ren shen ding jing* de l'ère *jing you* (1034-1038) 景祐六壬神定經. Nous en devons la compilation à Yang Weide 楊維德 qui était alors Directeur *tai shi* 太史 du Bureau impérial de l'astronomie et du calendrier *si tian jian* 司天監[2]. Une introduction de la main de l'empereur Ren-zong 仁宗 (règne de 1023 à 1063) accompagne le texte proprement dit qui se compose de deux *juan*.

Ce traité est unique en son genre. Tout en étant le premier manuel de *liu ren* méthodique et complet, il est aussi le dernier à nous présenter la méthode dans le contexte des tables de divination. Le premier *juan* est consacré à la théorie des correspondances en général et ne nous concerne pas directement ici. Le contenu du second *juan* peut être divisé en trois parties. D'un côté nous avons la description des tables de divination et de la procédure d'extraction des données de pronostication. De l'autre, l'auteur traite brièvement certains points relatifs à l'interprétation de ces données par le devin. On remarquera que l'ensemble caractérisé par les quatre schèmes (*cf. supra*, p. 384) est parfois désigné

(1) Sur Jing Fang (—77, —37) et sa réforme de l'achilléomancie ancienne, *cf.* Suzuki Yoshijirō (1974), p. 29-37 et 207-226.

(2) Ce personnage est par ailleurs l'auteur de plusieurs ouvrages de divination. Seul un traité de méthode *dun jia* est encore accessible aujourd'hui ; *cf.* Ngo Van Xuyet (1974), p. 102.

par le terme *gua* 卦 « hexagramme » spécifique au vocabulaire du *Livre des Mutations*. Enfin une troisième partie, de loin la plus fournie et la mieux documentée étudie les rapports de la méthode *liu ren* avec le calendrier : amplitude en degrés équatoriaux des mansions solaires et donc des zones d'influence de chaque esprit mensuel, calcul des relations entre les lunaisons et les vingt-quatre périodes tropiques sur la base du calendrier *chong tian* 崇天, équivalence entre la série des *marqueurs* et les levers et couchers quotidiens du soleil, détermination des constellations culminantes le matin et le soir[1]. L'importance de cette partie par rapport au reste n'est pas pour étonner puisque Yang Weide était spécialiste en la matière. Ce qui est intéressant ici c'est de constater la volonté des astro-calendéristes officiels de démontrer la pertinence des fondements empiriques de la méthode *liu ren* et d'en justifier par conséquent l'usage éventuel dans le cadre de leurs spéculations.

Shen Gua lui-même qui occupa quelques décennies après Yang Weide le poste de Directeur du Bureau de l'astronomie et du calendrier, s'est penché sur cette question[2]. Cet esprit au savoir encyclopédique résolument moderne dévoile une à une les incohérences de la méthode. Il insiste sur l'impossibilité, du fait de la précession des équinoxes, de définir les esprits mensuels à la fois par leur position conventionnelle sur la boucle des *marqueurs* et sur celle des divisions équatoriales. Il préconise de manière implicite un retour à l'univers primitif du *shi*, c'est-à-dire à la notion de position sidérale du soleil : « si l'on n'opère pas sur la base des stations sidérales du soleil, pour un jour et une heure-double donnés, les position du soleil, de la lune, des cinq planètes, des vingt-huit divisions équatoriales et des indices dénaires et duodénaires équivalents seront en désaccord avec les mouvements célestes (vrais) ». Toujours pour la même raison, il constate que les *marqueurs* qui délimitent les orientations du manche du Boisseau ne correspondent plus à ceux associés de manière fixe aux mois lunaisons. De fil en aiguille, c'est l'univers du *shi* dans sa totalité qu'il remet en cause et donc l'ensemble du symbolisme astro-calendérique tel qu'on le trouve formulé à partir des Han dans le *Huai nan zi* (chapitre 3) et les ouvrages connexes[3].

Un bouleversement aussi radical du savoir traditionnel était tout à fait exceptionnel dans la Chine des Song[4]. Il ne pouvait recevoir l'assentiment des devins professionnels trop attachés à ce symbolisme sans lequel le comput sexagésimal se trouve déprivé de toutes connotations concrètes. La position plutôt conservatrice d'un Yang Weide avait de toute évidence l'avantage d'être réaliste : les réformes exposées dans son ouvrage visent avant tout à donner de la méthode *liu ren* une formulation

(1) Le calendrier *chong tian* était en usage à cette époque ; *cf.* Yabūchi Kiyoshi (1969), p. 107.

(2) *Meng xi bi tan*, *juan* 7, p. 1b-2a. Sur Shen Gua au Bureau de l'astronomie et du calendrier, *cf.* Needham, *Vol.* III, p. 191-192 et Sivin (1969), p. 72.

(3) Sur la parenté entre les *shi* et le chapitre 3 *(Tian wen xun)* du *Huai nan zi*, *cf.* Wang Zhenduo (1948), p. 218-223.

(4) Nous avons vu que Shen Gua était même allé jusqu'à proposer l'adoption d'un nouveau calendrier essentiellement solaire ; *cf. supra*, p. 335, n. 5.

qui ne soit pas contradictoire avec les transformations périodiques de l'aspect du ciel et le progrès des sciences en général.

Dans les traités de la deuxième catégorie dont nous allons maintenant dire quelques mots, le point de vue du calendériste n'est pas ignoré, il se réduit à une simple table astronomique des correspondances vraies entre les douze *marqueurs*, les vingt-huit divisions équatoriales et les vingt-quatre périodes tropiques[1]. Sa fonction est essentiellement de déterminer la répartition des esprits mensuels dans le cadre de l'année tropique et ne concerne donc que la phase préliminaire du comput *liu ren*, celle de l'ajustement des deux plateaux du *shi*. Le peu d'importance accordé à ce domaine s'explique par le fait que ces traités furent écrits en dehors des organismes officiels spécialisés dans l'astronomie et le calendrier. Ce sont des ouvrages compilés par des devins pour leur propre usage. La plus grande place y est tenue par les questions relatives à l'établissement des données de pronostication (quatre schèmes, esprit en fonction, etc.) et à leur interprétation. Une nouvelle conception de la méthode *liu ren* s'y dégage qui restera inchangée jusqu'à nos jours.

1) Un esprit de système s'introduit dans l'exposé des lois qui régissent la détermination des données d'interprétation. Pour chacun des soixante jours du cycle sexagésimal, par exemple, on distinguera douze cas distincts selon que le jour en question se trouve sous l'influence de tel ou tel esprit mensuel. Les sept-cent-vingt possibilités (60 jours que multiplient 12 esprits mensuels) ainsi obtenues seront classées et analysées l'une après l'autre dans un ordre précis[2].

2) Les appellations des esprits mensuels et des heures-doubles sont définitivement remplacées par leurs équivalents en *marqueurs*. Cette substitution concourt à orienter la méthode *liu ren* vers un système de pure numérologie où la référence au calendrier ne subsiste qu'au niveau du processus d'encodage des données (indices du jour, du mois et de l'heure-double de la divination).

3) A compter des Song, on assiste à la disparition progressive des tables de divination et à leur remplacement par des grilles mantiques dont une partie (le plateau-Terre) est mémorisée par le devin et l'autre (le plateau-Ciel) rédigée au pinceau sur un support quelconque[3]. Réduite

(1) *Cf. Liu ren da quan* 六壬大全, *juan* 11, p. 3a-5a et *Tu shu ji cheng, juan* 717, p. 1b-2a. Ces tables tiennent compte des corrections nécessaires que nous venons de mentionner. Ainsi, l'esprit mensuel du premier mois *zheng ming* (*marqueur hai* 亥) y entre en fonction le quatrième jour de la période médiane *yu shui*, alors que sous les Han celle-ci définissait précisément la lunaison en cours comme celle du premier mois de l'année (*cf. supra*, p. 337).

(2) Il est difficile de savoir à quelle époque ce système fut mis en place. On en trouve actuellement un exemple dans le *Da liu ren li cheng da quan qian* 大六壬立成大全鈐 (*Tu shu ji cheng, juan* 733-744) ; on ignore la date et l'origine de cet ouvrage. *Cf.* aussi le *Si ku quan shu ti yao* (section *Shu shu* 數術, *cun mu* 2 存目二) qui mentionne un traité du même type, le *Liu ren xing jun zhi nan* 六壬行軍指南. Il est possible que ce type de formalisation soit un peu postérieur aux Song, mais il n'en demeure pas moins représentatif des tendances qui naissent à cette époque.

(3) Les grilles mantiques continuent d'être désignées au moyen du même terme *(shi)* que les tables de divination, ce qui ne facilite pas la distinction entre les traités fondés sur les tables *liu ren* et ceux qui n'utilisaient plus que des grilles mantiques.

à sa plus simple expression, cette grille représente l'état du *shi* après ajustement du plateau-Ciel (*marqueur* associé à l'esprit mensuel du mois en cours) sur le plateau-Terre (*marqueur* de l'heure-double de la divination). Le dispositif des heures-doubles (plateau-Terre) est fixe et immuable, ce qui explique que le devin se contente de le garder présent à l'esprit sans le reproduire de manière explicite ; celui des esprits mensuels (plateau-Ciel), au contraire, se meut sur le support implicite du plateau-Terre. Si nous reprenons l'exemple précédent (*cf. supra*, p. 383-384) où la divination avait lieu un douzième mois (esprit mensuel *shen hou* 神後, *marqueur zi* 子) à l'heure-double *ping dan* 平旦 (*marqueur yin* 寅), la grille mantique obtenue sera la suivante :

TABLEAU XXVI[1]

MAO 卯 (si 巳)	CHEN 辰 (wu 午)	SI 巳 (wei 未)	WU 午 (shen 申)
YIN 寅 (chen 辰)			WEI 未 (you 酉)
CHOU 丑 (mao 卯)	point d'ajustement		SHEN 申 (xu 戌)
ZI 子 (yin 寅)	HAI 亥 (chou 丑)	XU 戌 (zi 子)	YOU 酉 (hai 亥)

Comme on peut le constater, nous avons ici la représentation minimale du plateau-Ciel tel qu'il se présente lorsqu'il se trouve transposé sur le plateau-Terre après ajustement du *shi*. Pour que cette grille mantique soit complète, le devin y adjoint les quatre schèmes et les trois translations résultants qu'il reproduit au-dessus de la grille mantique proprement dite :

(1) Pour plus de clarté, nous avons ajouté entre parenthèses la série des *marqueurs* du plateau-Terre. Le tableau suivant représente la grille mantique telle qu'elle apparaît dans les traités *liu ren* modernes.

TABLEAU XXVII



Il est difficile de dire à quel moment les tables de divination ont définitivement disparu de l'horizon de la méthode *liu ren*. En effet, la grille mantique n'est au fond qu'un simple aide-mémoire permettant au devin de rendre compte de son pronostic à son client ou de le conserver dans ses archives personnelles[1]. Sous les Song, l'existence des *shi* ne fait aucun doute, mais leur usage semble avoir été restreint au milieu des astro-calendéristes officiels qui en perpétuaient la tradition, non sans mal d'ailleurs puisqu'un Shen Gua, nous l'avons vu, les tenait pour des appareils surannés et sans grande utilité pratique. Quoi qu'il en soit,

(1) Nous avons vu que, selon toute évidence, la manipulation du *shi* sous les Han était liée à la répartition de pions sur un support, lesquels pions jouaient un rôle d'accessoires de pronostication (*cf. supra*, p. 314-315).

à partir des Ming (1368-1644), leur trace disparaît définitivement et aucun exemplaire de cette époque somme toute relativement proche de nous, n'a été conservé.

4) Il nous reste, pour finir, à mentionner l'influence exercée sur les traités Song par l'univers symbolique du *Livre des Mutations*. D'un côté, la méthode *liu ren* s'approprie peu à peu toute la terminologie technique de l'achilléomancée ; de l'autre, les caractéristiques formelles de la structure des hexagrammes sont utilisées pour dénombrer et classifier les différentes possibilités de grilles mantiques. Le *Tong zhi lüe* (section *Yi wen*, *juan* 6) cite un ouvrage ayant pour titre *Liu ren liu shi si gua ming* 六壬六十四卦名 « Les appellatifs des soixante-quatre hexagrammes de la méthode *liu ren* ». Les traités Song qui nous sont parvenus par l'entremise du grand compendium *liu ren* rédigé sous les Ming dont nous reparlerons dans un instant, répartissent eux aussi leurs schèmes sur le modèle des soixante-quatre hexagrammes du *Livre des Mutations*. Le *Si ku quan shu ti yao*, dans la notice qu'il consacre à cet ouvrage, établit un parallèle saisissant entre ces deux systèmes mantiques : « Dans la méthode *liu ren*, on part de l'indice double du jour de la divination pour obtenir les quatre schèmes ; dans celle du *Livre des Mutations*, on part des deux Modèles *liang yi* 兩儀 pour obtenir les quatre Symboles *si xiang* 四象... ...Jusqu'aux soixante-quatre (combinaisons différentes de) schèmes qui ont tous leur fondement dans les signes jadis conçus par Fuxi. C'est pourquoi nous pouvons en induire que la méthode *liu ren* est une branche dérivée de celle du *Livre des Mutations* »[1].

Du grand nombre de traités *liu ren* en circulation sous les Song appartenant à cette seconde catégorie et dont les titres nous ont été transmis par les bibliographes chinois, il ne reste aujourd'hui pas grand chose[2]. On retiendra surtout les ouvrages suivantes : le *Liu ren bi fa fu* 六壬畢法賦 de Ling Fuzhi 凌福之 (actif durant le règne de Lizong 理宗, 1225-1264), un long poème en vers heptasyllabiques souvent sybillins accompagné d'un commentaire explicatif ; le *Liu ren kai yun guan yue jing* 六壬開雲觀月經 attribué à Jiang Rixin 蔣日新 et le *Liu ren xin jing* 六壬心鏡 de Xu Daofu 徐道符, l'un comme l'autre consacrés à l'exposé des soixante-quatre grilles mantiques de base de la méthode[3].

Ces trois ouvrages, ainsi que plusieurs autres dont nous ne savons pas avec certitude s'ils furent rédigés sous les Song, constituent l'essentiel du *Liu ren da quan* 六壬大全, ce grand compendium *liu ren* compilé

(1) *Juan* 109, p. 18b-19a.

(2) Signalons qu'aucun des traités qui sont encore accessibles n'est mentionné par Yang Weide dans son *Liu ren shen ding jing*. Cet auteur semble s'être appuyé sur des ouvrages plus anciens ou, en tous cas, représentatifs de la forme ancienne de la méthode *liu ren*.

(3) Ces trois ouvrages ont des notices dans le *Si ku quan shu ti yao* auxquelles on peut se rapporter pour de plus amples informations. Il existe aussi un petit opuscule *liu ren* dans une édition originale des Song : le *Liu ren da zhan* 六壬大占 de Zhu Mi 祝泌 (collection *Wan wei bie zang* 宛委別藏 ; notice dans le *Si ku quan shu wei shou shu mu* 未收書目).

sous les Ming par un auteur inconnu[1]. Il n'est donc pas impossible qu'ils aient été remaniés à cette occasion par souci de cohérence et d'unité de l'ensemble. Remarquable à la fois par son ampleur (13 *juan*), son exhaustivité et le nombre des traités cités ou reproduits, le *Liu ren da quan* peut être considéré comme l'ouvrage-canon de la méthode *liu ren* sous sa forme moderne. Il marque le point final de son évolution et servira de modèle à tous les traités ultérieurs. Sous les Qing (1644-1911), les compilateurs du *Tu shu ji cheng* 圖書集成 (présenté à l'empereur en 1725) se contenteront de le recopier et d'en faire l'ossature des quelques trois mille pages (*juan* 715 à 744) qui composent la section consacrée à la méthode *liu ren*.

Conclusion

L'étude combinée des *shi* et de la méthode *liu ren* nous permet maintenant de mieux entrevoir l'évolution globale de ce type de divination. Trois périodes se dégagent dans un ensemble couvrant près de deux millénaires de l'histoire chinoise. Dans un premier temps, à une époque où les spécificités tardives de la méthode (extraction des schèmes, détermination de l'esprit en fonction, etc.) sont encore à l'état d'ébauche, son existence ne peut être conçue qu'en liaison intime avec l'univers astro-calendérique du *shi*. C'est l'orientation de ces appareils vers l'interprétation mantique des écarts entre les cycles du soleil et de la lune dans le cadre du système de datation sexagésimal qui contribue à fixer de manière décisive le préliminaire indispensable à la mise en œuvre du comput *liu ren* : l'ajustement des deux plateaux du *shi* dans le but de constituer des ensembles signifiants d'indices dénaires ou duodénaires. Sur cette base, l'exploitation des vertus propitiatoires du manche du Boisseau et la combinatoire extrêmement complexe de la théorie des correspondances jouent le rôle de techniques d'encadrement et leur fonction s'exerce avant tout au niveau de l'interprétation des données de pronostication. Vers la fin de la première période, bien que la configuration générale des tables de divination ne semble pas avoir évolué de façon significative, celles-ci s'investissent progressivement d'une dimension magico-religieuse de plus en plus importante marquée par l'apparition de dieux chronocrators tels que les esprits mensuels ou les généraux célestes.

Dans un deuxième temps, probablement à partir du début des Jin et de manière plus certaine dans les deux siècles qui suivent, la méthode *liu ren* acquiert les caractéristiques qui lui manquaient pour devenir un système calendérologique original et indépendant. Les lois d'extraction des données de pronostication sont codifiées de façon quasi-définitive.

(1) *Juan* 9 et 10 pour le *Bi fa fu* ; les deux autres sont intégrés à un ensemble que l'auteur du *Liu ren da quan* intitule *Ke jing* 課經 (*juan* 5 à 8). Le *Yi wen zhi* de l'*Histoire des Ming* (*juan* 3, section *Wu xing*) mentionne un *Liu ren da quan* en trente-trois *juan* dont il attribue la compilation à un certain Yuan Xiang 袁祥.

Les premiers traités spécialisés voient le jour, venant ainsi grossir la masse imposante des techniques divinatoires fondées sur le calendrier[1].

Dans un troisième temps, enfin, nous assistons à partir des Song à la mise en place progressive du système tel qu'il s'est transmis jusqu'à nos jours. Les *shi* disparaissent de l'horizon de la méthode *liu ren*. Les devins eux-mêmes, plutôt que de s'encombrer d'un appareillage sans valeur pratique, préfèrent s'en remettre aux éphémérides mises au point chaque année dans les organismes spécialisés dans l'élaboration du calendrier (où se perpétue encore, nous l'avons vu. l'usage traditionnel du *shi*)[2]. L'adoption de grilles mantiques comme supports uniques de la procédure divinatoire n'a donc rien d'étonnant et ne fait sans doute que mettre un point final à un long processus de dégradation de la fonction d'origine des *shi*. Par ailleurs, la généralisation de l'emploi des indices de la série duodénaire à la place de l'ancienne terminologie imagée des esprits mensuels confère à l'ensemble de la méthode une dimension rénovée plus propice à la manipulation analogique des symboles impliqués dans la formule oraculaire.

La pérennité de la tradition *liu ren* est en relation directe avec le fait déjà mentionné que sa transmission fut assurée tant par les milieux officiels relevant d'institutions impériales que par les devins exerçant à titre privé en milieu urbain ou villageois. Nous avons vu les praticiens du *shi* déployer leur art dans un contexte tantôt militaire comme le Grand Annaliste du *Zhou li*, tantôt politique comme l'astromancien de Wang Mang, tantôt encore civil comme le devin du *Shi ji* 127 qui dispensait ses bienfaits sur les marchés.

Il en va de même pour la méthode *liu ren* proprement dite que l'on voit apparaître chez les stratèges des rois de Wu et de Yue et sur laquelle se penchent encore sous les Song les candidats aux examens impériaux, tandis que bon nombre des traités *liu ren* existants sont conçus pour répondre aux problèmes des personnes et de l'existence des collectivités[3]. Et ceci, à en juger par le contenu social qui se dégage des pronostics rapportés par un ouvrage comme le *Jin kui yu heng jing*, dès les premiers temps. Conduite des affaires, procès, voyages, emprisonnements, avancement dans la fonction publique, sécurité des biens et relations avec les gens de maison sont autant de thèmes qui font partie des préoccupations inhérentes aux couches moyennes de la société civile. Les nom-

(1) Dans la liste des systèmes mantiques établie par Ngo Van Xuyet (1976, p. 71 et p. 159-160) à partir de l'*Histoire des Han postérieurs*, plus de la moitié relèvent de la calendérologie. Il est étonnant de constater l'absence de la méthode *liu ren*, d'autant plus que le traité sur lequel s'appuie l'étude de Ngo Van est pratiquement contemporain (début vie) du *Yan shi jia xun* et autres textes qui attestent de son existence à cette époque.

(2) Les *shi* comme celui des Six Dynasties n'avaient en fait déjà plus grand rapport avec un instrument de calcul astro-calendérique. Les premiers calendriers d'usage courant dont nous ayons trace apparaissent vers la fin des Tang; plusieurs exemplaires furent trouvés dans les grottes de Dunhuang 敦煌 (*cf.* Morgan, 1981, p. 16 et p. 42-43).

(3) Sur les onze traités recensés par le *Si ku quan shu ti yao* il y en a trois dont les titres font directement allusion à leur usage dans un contexte militaire, tel le *Jun zhang fu* 軍帳賦 intégralement reproduit dans le *Tu shu ji cheng* (*juan* 720).

breuses allusions au contexte des femmes accentuent encore le caractère privé des demandes d'oracle (accouchements prématurés, fausses couches, querelles diverses, dépravations et adultères). Pour finir, les pronostics divinatoires sont là pour prémunir les consultants des multiples dangers de la vie en société : cambriolages, razzias, incendies, enlèvements et troubles militaires.

A cet égard, la continuité historique qui se dégage des étapes de l'évolution du *shi* et des procédés mantiques associés ne saurait masquer la diversité des démarches qui ont contribué à sa perpétuation dans le temps. Astronomes et devins officiels, calendérologues professionnels ou amateurs, spécialistes de la liturgie impériale et officiants des cultes locaux sont autant de représentants de traditions ponctuelles entre lesquelles il serait vain de chercher à établir une relation stricte de linéarité. Sous les Han, la rareté de la documentation aidant, la manipulation du *shi* apparaît comme l'apanage exclusif des milieux proches du pouvoir. Curieusement, à une époque où la signification astro-calendérique de ces instruments est la plus marquée, les traités sur l'astronomie et le calendrier des Histoires dynastiques sont totalement muets sur la question. Sous les Six Dynasties et jusqu'aux Song, la transmission du *shi* et l'élaboration de la technique *liu ren* semblent entretenir d'étroits rapports avec le taoïsme. Les plus anciens traités *liu ren* sont tous répertoriés dans le *Dao zang* où l'on peut constater qu'ils s'intègrent parfaitement au contexte rituel propre à cette religion. Ce qui n'empêche pas par ailleurs les procédés mantiques liés au *shi* de poursuivre leur existence en tant que système officiel de divination sous les Tang. A partir des Song, en raison de l'importance croissante des sources disponibles, nous sommes à même de suivre l'évolution de ces procédés de manière plus précise. Dans les milieux proches des Bureaux d'astronomie et du calendrier, on s'efforce de rendre aux tables de divination leur dimension d'astrolabes en y apportant des corrections jugées nécessaires et diverses autres améliorations. Les devins professionnels, de leur côté, plutôt que de s'encombrer de telles réformes qui bouleversent inutilement la théorie des correspondances classique, s'orientent de plus en plus vers la franche exploitation des lois arithmétiques du cycle sexagésimal. Il est significatif que l'assimilation par la méthode *liu ren* des principes numériques du *Livre des Mutations* devienne monnaie courante à partir des Song. Dans le contexte taoïste, c'est au contraire la dimension magico-religieuse de la méthode qui se transmet (*cf. infra*).

La pérennité historique de la méthode *liu ren* tient à la nature même de ce procédé mantique. Intimement lié aux principes fondamentaux de l'aménagement du calendrier civil sous les Han, il ne se distingue guère à cette époque de l'art calendérique en tant que tel. De plus, le rôle joué par l'univers symbolique des *shi* dans la conversion des données astronomiques en termes du cycle sexagésimal et de la théorie des correspondances le situe au cœur même des spéculations calendérologiques qui de tous temps ont, en Chine, inspiré les esprits les plus divers.

Dans cette perspective et afin de bien montrer sa grande ouverture tant pratique que théorique, nous aimerions pour terminer cette étude mettre

l'accent sur les influences exercées par la méthode *liu ren* dans d'autres domaines. Premièrement, depuis la parution des trois articles de Wang Zhenduo présentés au public occidental par J. Needham dans sa monumentale histoire des sciences chinoises, la parenté existant entre les tables de divination *liu ren* et la boussole des géomanciens ou *luo pan* 羅盤 ne fait plus aucun doute[1]. C'est l'univers entier du *shi* qui est repris par ces instruments dont l'existence commence à être attestée à partir des Song du Sud (1127-1279), précisément à une époque où ceux dont ils se sont inspirés tombent dans l'oubli[2]. Comme si la simple substitution au centre de ces appareils de la constellation du Boisseau par une aiguille aimantée avait suffi à les précipiter d'un seul coup du contexte ouranographique qui les avait vu naître à celui plus chthonien de la géomancie et de la science des sites.

Deuxièmement, pour ce qui est de la méthode *liu ren* proprement dite, les similitudes frappantes qu'elle présente avec le plus célèbre de tous les systèmes de calendérologie chinoise que l'on désigne le plus couramment aujourd'hui du nom de *suan ming* 算命 « calcul du destin », laisse supposer une parenté certaine entre leurs computs respectifs. Cette technique dont les origines restent encore mal étudiées, acquiert la forme systématisée qui nous intéresse ici peut-être sous les Tang mais avec beaucoup plus d'évidence à partir des Song[3].

Le calcul du destin s'attache à l'analyse de la destinée personnelle des individus en fonction de l'*année*, du *mois*, du *jour* et de l'*heure-double* qui les a vu naître. A chacun de ces paramètres temporels le devin associe un indice double du cycle sexagésimal selon des critères fixes et préétablis. Il obtient ainsi un ensemble de huit indices simples, les *ba zi* 八字, ou ce qui revient au même, de quatre indices doubles auxquels la tradition donne l'appellatif de « quatre piliers » *si zhu* 四柱. C'est ce dispositif qui lui fournit le matériau de base de ses interprétations.

Ceci nous amène à constater que les quatre piliers occupent dans le calcul du destin la même position que les quatre schèmes de la méthode *liu ren*. La seule différence étant que les piliers restent attachés de manière fixe à tel ou tel individu tout au long de sa vie tandis que les schèmes évoluent en fonction du moment choisi par lui pour consulter le devin. Là où l'extraction des données de pronostication fait appel dans la méthode *liu ren* à l'ancien fond des spéculations astro-calendériques des Han, celle du calcul du destin s'appuie plus simplement sur les dates de naissance des individus, créant ainsi une relation privilégiée

(1) *Cf. supra*, p. 367, n. 1. Même si l'hypothèse de Wang Zhenduo concernant le fragment IV des Han est fortement sujette à caution, elle n'invalide nullement celle de la continuité de tradition entre les tables de divination à deux plateaux comme les *shi* et la boussole des géomanciens.

(2) Wang Zhenduo (1951), p. 107. Les *luo pan* sont les seuls types de tables de divination encore en usage aujourd'hui.

(3) La seule étude historique sur le calcul du destin est celle de Chao Wei-pang (1946). Pour ce qui est de la notion de destin sur laquelle elle se fonde, *cf.* Hou Ching-lang (1975), p. 106-126. Sur la constitution de la technique sous les Song, *cf.* Chao Wei-pang, p. 285 et p. 294-295 ; Granet (1950), p. 157.

et allant de soi entre les données obtenues et le devenir personnel du consultant. L'état actuel des recherches ne permet pas d'interpréter la parenté incontestable qui s'établit entre ces deux systèmes mantiques dans le sens d'une filiation historique évidente. Toutefois, l'hypothèse mérite d'être avancée, ne serait-ce que pour illustrer les principes communs qui sont à la base des procédures divinatoires relevant du calendrier.

Troisièmement, si nous passons maintenant au domaine de la religion taoïste, nous constatons que là aussi le comput *liu ren* n'est pas absent au rendez-vous. Il est possible d'en déceler la présence à deux niveaux. D'un côté, à celui du dispositif spatial propre à certains rituels[1]. Comme jadis l'astromancien de Wang Mang ajustait son *shi* pour assigner à son seigneur la position qui lui garantirait le soutien des puissances transcendantes, l'adepte moderne construit la grille mantique par laquelle sera déterminée l'orientation nécessaire à l'accomplissement des actes du rite en harmonie avec les instances symboliques qui y sont engagées. Nous retrouvons ici l'usage du *shi* tel qu'il se présentait avant même que la méthode *liu ren* n'ait pris la forme achevée qui transparaît au travers des sources postérieures aux Han.

Au lieu de passer à l'élaboration de la phase finale de la procédure d'extraction des données, l'adepte délaisse en quelque sorte le contexte mantique pour pénétrer sur l'espace rituel par le biais des vertus magiques associées depuis la haute antiquité à la constellation du Boisseau[2].

De l'autre, la religion taoïste n'a pas manqué d'intégrer à la communauté de ses dieux les esprits mensuels et les généraux célestes. A partir d'une certaine époque, l'habitude fut prise de les représenter sous forme de monogrammes *fu* 符 à l'usage des fidèles désireux de s'en adjoindre les bienfaits[3]. Tout en conservant la qualité de dieux chronocrators, maîtres du calendrier, leur fonction déborde là aussi le cadre du comput divinatoire pour s'étendre à celui des croyances relatives aux cultes talismaniques et à leurs effets. En somme, à ce niveau comme au précédent, c'est tout l'aspect proprement déductif de la méthode *liu ren* qui se trouve ainsi évacué, tandis que par un mouvement contraire, cette dernière s'oriente à partir des Song vers la formulation abstraite et raisonnée que nous lui connaissons aujourd'hui.

(1) Notamment dans ce qui a trait aux randonnées extatiques parmi les astres et tout particulièrement le rite dit de l'Arpentage du Boisseau *bu gang* 步罡. Voir par exemple le recueil d'instructions secrètes à l'usage des maîtres taoïstes contemporains à Taiwan : *Long hu shan zheng yi liu hou Zhang tian shi yu jue quan ji* 龍虎山正乙留候張天師玉訣全集, p. 20a-20b et p. 54a-56b (collection du Centre de Documentation et d'Étude du Taoïsme, Paris ; AS-MT, 1-3, 194).

(2) La fonction du *shi* dans ce type de rite a été mise en lumière par Harper (1979), p. 5 et n. 56. Voir aussi Harper (1980-81, p. 55-56) où sont apportées de plus amples informations. Comme le montre fort bien l'auteur, l'influence du *shi* se retrouve aussi dans certains sutras relevant de la tradition ésotérique du bouddhisme chinois.

(3) *Cf.* par exemple, le *Tai shang Liu ren ming jian fu yin jing* (D.Z. 861, *juan* 3, p. 10a-15b).

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources

Bai hu tong shuzheng 白虎通疏證, *Zhongguo zixue mingzhu jicheng* 中國子學名著集成 (086), Taiwan.

Bao pu zi nei bian jiaoshi 抱樸子內篇校釋, *Zhonghua shuju* 中華書局 *éd.* Wang Ming 王明, Pékin 1980.

Guo yu 國語, *Guji chubanshe* 古籍出版社, Shanghai 1978.

Huang di Nei jing su wen 黄帝內經素問, *Renmin weisheng chubanshe* 人民衛生出版社, Pékin 1979.

Huai nan hong lie jie 淮南鴻烈解, *éd. Congshu jicheng chubian* 叢書集成初篇.

Jing you Liu ren shen ding jing 景祐六壬神定經, *éd. Congshu jicheng chubian.*

Liu ren da quan 六壬大全, *éd. Si ku quan shu zhenben* (4) 四庫全書珍本 Taiwan.

Lü shi chunqiu jishi 呂氏春秋集釋, *Shijie shuju* 世界書局, Taipei 1958.

Lun heng zhushi 論衡注釋, *Zhonghua shuju*, Pékin 1979 (4 volumes).

Meng xi bi tan 夢溪筆談, *éd. Gu shu congkan* 古書叢刊.

Shi shuo xin yu 世說新語, *Zhonghua shuju*, Pékin 1974.

Si ku quan shu ti yao 四庫全書提要, *Yiwen yinshuguan* 藝文印書館 Taipei.

Tai ping jing hejiao 太平經合校, *Zhonghua shuju*, *éd.* Wang Ming, Pékin 1979.

Tang liu dian 唐六典, *éd. Si ku quan shu zhenben* (6), Taiwan.

Tu shu ji cheng 圖書集成, *éd.* Shanghai 1934.

Wu xing da yi 五行大義, *éd. Zhi bu zu zhai congshu* 知不足齋叢書.

Yan shi jia xun huizhu 顏氏家訓彙注, *Zhongyang yanjiuyuan* 中央研究院, Taipei 1975.

Zheng tong Dao zang 正統道藏, *Yiwen yinshuguan*, Taipei.

Zhou bei suan jing 周髀算經, *éd. Si bu bei yao*, Taiwan.

— Les références aux Histoires dynastiques sont faites d'après les éditions de Pékin, *Zhonghua shuju*, sauf pour les traités sur l'astronomie et le calendrier pour lesquels nous avons utilisé le *Lidai tianwen lü li dengzhi huibian* 歷代天文律曆等志彙篇, *Zhonghua shuju*, Pékin 1975.

— Les références au *Dao zang* sont faites d'après l'Index de l'édition réduite de *Yiwen yinshuguan* (concordance Schipper).

— Pour l'ouvrage de Yan Kejun 嚴可均 (1762-1843), *Quan san dai Qin Han san guo liu chao wen* 全三代秦漢三國六朝文, nous avons utilisé l'édition de *Chūbun shuppansha* 中文出版社, Kyōto.

II. Travaux en langue chinoise

Chen Jiujin 陳久金 : « Lifa de qiyuan he xian Qin sifen li » 曆法的起源和先秦四分曆, *in* : *Keji shi wenji* 科技史文集, nº 1, p. 5-21, Shanghai 1978-*1* (科學技術出版社).

— : « Cong Mawangdui boshu wuxing zhan de chutu shitan woguo de gudai suixing jinian wenti » 從馬王堆帛書五行占的出土試談我國古代的歲星紀年問題, *in* : *Zhongguo tianwenxue shi wenji* 天文學史文集, p. 48-65, Pékin 1978 (科學出版社).

Chen Mengjia 陳夢家 : « Hanjian nianli biaoshu 漢簡年曆表敘 *in* : *Kaogu xuebao* 考古學報, 1965-*2*, p. 103-149.

Deng Wenguang 鄭文光 : *Zhongguo tianwenxue yuanliu* 天文學源流, *Kexue chubanshe*, Pékin 1979.

Guo Moruo 郭沫若 : *Jiagu wenzi yanjiu* 甲骨文字研究, *Zhonghua shuju*, Pékin 1976.

Pan Nai 潘鼐 : « Woguo zaoqi de ershiba xiu guance jiqi shidai kao » 我國早期的二十八宿觀測及其時代考, *in* : *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, nº 3, p. 137-182, Shanghai 1979 (古籍出版社).

Ren Jiyu 任繼愈 : « Shi Laozi shuzhong de shi » 釋老子書中的式, *in* : *Zhongguo zhexue shi lun*, Shanghai 1981, p. 252-254.

Wang Zhenduo 王振鐸 : « Sinan zhinan zhen yu luojing pan » 司南指南針與羅經盤, *in* : *Zhongguo kaogu xuebao*, mai 1948 (p. 119-259), décembre 1950 (p. 185-223), décembre 1951 (p. 101-176).

Xia Nai 夏鼐 : « Cong Xuanhua Liao mu de xingtu lun ershiba xiu he huangdao shier gong », 從宣化遼墓的星圖論二十八宿和黃道十二宮, *in* : *Kaogu xuebao*, 1976-*2*, p. 35-58.

Yin Difei 殷滌非 : « Xi Han Ruyin hou mu chutu de zhanpan he tianwen yiqi » 西漢汝陰侯墓出土的占盤和天文儀器, *in* : *Kaogu*, 1978-*5*, p. 338-343.

Yan Dunjie 嚴敦傑 : « Ba liuren shipan », 跋六壬式盤, *in* : *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, 1958-*7*, p. 20-23.

— : « Guanyu xi Han chuqi de shipan he zhanpan » 關于西漢出期的式盤和占盤, *in* : *Kaogu*, 1978-*5*, p. 334-337.

— : « Shipan zongshu » (en japonais), *in* : *Mélanges Yabūchi Kiyoshi*, Kyōto 1982, p. 62-95.

Yuan Shushan 袁樹珊 : *Da liuren tanyuan* 大六壬探源, *Shijie shuju*, Taipei 1961.

III. Travaux en langues non chinoises

Biot (E.) : Le *Tcheou-li* (*Zhou-li* 周禮), Ch'eng-wen Publishing Company, Taipei 1975.

Bodde (D.) : *Festivals in Classical China*, Princeton University Press 1975.

Chao Wei-pang : « The Chinese Science of Fate Calculation », *in* : *Folklore Studies* V (1946), p. 279-315.

Chavannes (E.) : *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien* (*Shi ji* 史記), Adrien-Maisonneuve, Paris 1967.

Couvreur (S.) : *Entretiens de Confucius* (*Lun yu* 論語), Cathasia 1950.

— : *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (*Li ji* 禮記), Cathasia 1950.

Cullen (C.) : « Some Further Points on the Shih », *in* : *Early China* 6 (1980-81), p. 31-46.

Doré (H.) : *Recherches sur les superstitions en Chine*, Imprimerie de la Mission Catholique 1912-1918.

Eberhard (W.) : « The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China », *in* : *Chinese Thought and Institutions* (*éd.* J. K. Fairbank), Chicago 1957, p. 33-70.

— : *Sternkunde und Weltbild im alten China* (recueil d'articles 1932-1957), Chinese Materials ant Research Aids Service Center, Taiwan 1970.

Feuchtwang (S.) : *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, Vithagna, Vientiane 1974.

Forke (A.) : *Lun-heng*, *Wang Chung's Essays*, Paragon Book Gallery, New York 1962.

Granet (M.) : *Études sociologiques sur la Chine*, P.U.F., Paris 1953.

— : *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris 1950.

Harada Yoshito : *A Report on the Excavation of Wang Hsü's Tomb in the Lo-Lang Province, an Ancient Colony in Korea*, Tōkyō 1930.

Harper (D.) : « The Han Cosmic Board (shih 式) », *in* : *Early China* 4 (1979), Berkeley (Cal.), p. 1-10.

— : « The Han cosmic Board. A Response to Christopher Cullen », *in* : *Early China* 6 (1980-81), p. 47-56.

Hashimoto Keizō : « Senshin jidai no seiza to tenmon kansoku » 先秦時代の星座と天文儀器, *in* : *Tohō gakuhō* 1981, p. 189-232.

Ho Peng-yoke : *The Astronomical Chapters in the Chin-shu*, Mouton, Paris 1966.

Hou Ching-lang : *Monnaies d'offrande*, Mémoires de l'I.H.E.C. (*Vol.* I), Paris 1975.

Kalinowski (M.) : « Les justifications historiques du gouvernement idéal

dans le *Lü shi chunqiu* », *in* : B.E.F.E.O., *tome* LXVIII, Paris 1980, p. 155-208.

— : « Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lü-shi chunqiu* », *in* B.E.F.E.O., *tome* LXXI, Paris 1982, p. 169-216.

Kaltermark (M.) et Ngo Van Xuyet : « La divination dans la Chine ancienne », *in* : *La divination* (*éd.* A. Caquot et M. Leibovici), P.U.F., Paris 1968 (*tome* 1, p. 333-356).

Loewe (M.) : *Crisis and Conflict in Han China*, George Allen and Unwin, Londres 1974.

— : *Ways to Paradise*, George Allen and Unwin, Londres 1979.

Major (J. S.) : A Note on the Translation of Two Technical Terms in Chinese Science » *in* : *Early China* 2 (1976), p. 1-3.

— : « Astrology in the *Huai-nan-tzu* and Some Related Texts » *in* : *Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions* 1980, p. 20-31.

Maspero (H.) : *Le taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, Paris 1971.

— : « L'astronomie chinoise avant les Han », *in* : *T'oung-pao* XXVI (1929), p. 267-356.

Morgan (C.) : *Le tableau du boeuf du printemps*, Mémoires de l'I.H.E.C. (*Vol.* XIV), Paris 1980.

Nakamura Shōhachi et Yasui Kōzan : « *Compendium raisonné des Écrits Apocryphes* » (*Ishoshūsei* 緯書集成), *Meitoku shuppansha*,Tōkyō (nouvelle édition sauf pour les *Chun-qiu wei* 春秋緯).

Needham (J.) : *Science and Civilisation in China*, *Vol.* III et *Vol.* IV, *tome* 1, Cambridge University Press.

Ngo Van Xuyet : *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, P.U.F., Paris 1976.

Porkert (M.) : *The Theoretical Foundations of Chinese Medecine*, The M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) 1974.

Robinet (I.) : *Méditation taoïste*, Dervy-livres, Paris 1979.

Saussure (L. de) : *Les origines de l'astronomie chinoise*, Ch'eng-wen Publishing Company, Taipei 1967.

Schipper (K.) : *L'empereur Wu des Han dans la légende taoïste*, E.F.E.O., Paris 1965.

Sivin (N.) : « Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy », *in* : *T'oung-pao* LV (1969), p. 1-73.

Suzuki Yoshijirō : *Kaneki kenkyu* 漢易研究, *Meitoku shuppansha*, Tōkyō 1963.

Vandermeersch (L.) : *Wangdao ou la Voie Royale*, *tome* 2. E.F.E.O., Paris 1980.

Yabūchi Kiyoshi : *Chūgoku no tenmon rekihō* 中國の天文曆法 *Heibonsha*, Tōkyō 1969.

— : « Tōdai ni okeru seihō tenmongaku ni kan suru ni-san no mondai » 唐代における西方天文学に関する二、三の問題 *in* : *Mélanges Tsukamoto Zenryū* (Kyōto 1961), p. 890.

Yamada Keiji : « Kyūgūhappōsetsu to shōshiha no tachiba » 九宮八方説と少師派の立場, *in* : *Tohō gakuhō* 1980, p. 199-242.

INDEX DES SCHÉMAS ET DES TABLEAUX

TABLE DES MATIÈRES

Deuxième partie : la méthode *liu ren*

COMPTES RENDUS

John K. LOCKE, *Karunamaya. The Cult of Avalokiteśvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal*, Sahayogi Prakashan for Research Centre for Nepal and Asian Stusies, Tribhuvan University, 1980. 524 pages, bibl., index, ill.

Le bouddhisme du Népal est connu surtout par ses textes. Les textes bouddhiques qui composent le canon népalais, les Neuf Dharma, ont servi en Occident à l'étude du bouddhisme du Nord. Les rituels et les cérémonies qui occupent une place considérable dans le bouddhisme du Mahāyāna ainsi que les rapports entre les divinités et les hommes, ont été peu étudiés jusqu'à présent au Népal. Une description très générale du bouddhisme de la vallée de Kathmandou a été donnée par M. D. Snellgrove dans un chapitre de son livre *Buddhist Himalaya* (Oxford, Bruno Cassirer, 1957, chap. III). Pour la première fois dans l'ouvrage du Père J. Locke nous trouvons des descriptions très précises des rituels bouddhiques pratiqués par les Newar. Son livre est divisé en quatre parties : la première est une description détaillée des moines d'autrefois qui constituent depuis le xve siècle la caste des *Banra.* Cette caste est divisée en deux groupes : les *vajrācārya* (ou les *guru bhaju*) et les Śākya. Les *vajrācārya* sont les seuls à avoir le droit d'exercer la prêtrise tandis que les Śākya (appelés aussi Banra) sont traditionnellement des orfèvres. Tous les membres de la caste sont rattachés à un monastère (new. *bāhā*, sk. *vihāra*) et autour de chaque monastère se trouve une communauté *(saṃgha)* qui joue socialement encore un rôle très important. La plus grande concentration de bouddhistes newar se trouve dans la ville de Patan. La fonction de prêtres domestiques (sk. *purohita*) est devenue héréditaire. Les *vajrācārya* sont dix fois plus nombreux dans la vallée que les brahmanes Rājopadhyāya qui ont la même fonction de prêtres domestiques. Ce qui nous semble particulièrement intéressant dans le livre de J. K. Locke sont les descriptions détaillées de la cérémonie d'initiation des fils des *banra* (new. *bare chuyegu*) et de la cérémonie d'initiation des fils des prêtres bouddhistes *(ācārya luyegu)*. Le chapitre consacré aux principaux rituels accomplis par les *vajrācārya* nous fournit des descriptions précises de rituels comme le *guru maṇḍala*, la *kalaśa pūjā* et le sacrifice du feu *(homa)*.

La seconde partie du livre traite du culte d'Avalokiteśvara dans le monastère de Jana Bāhā à Kathmandou. Après une description du temple monastère de Jana Bāhā, l'auteur donne l'histoire détaillée du monastère et du culte rendu à Avalokiteśvara Blanc, appelé aussi Samantabhadra. La participation à la fête d'Avalokiteśvara de Kathmandou est limitée aux habitants de la ville et la divinité est différente de celle de la ville de Patan. En fait, on peut considérer cette fête comme une fête locale qui ne concerne pas toute la société newar.

La troisième partie intitulée « L'Histoire et le développement du culte de Bunga Dyo » (le nom populaire en newari d'Avalokiteśvara Rouge de Patan) est une reprise du livre du même auteur publié en 1974 (*Rato Matsyendranath of Patan and Bungamati*, Tribhuvan University, Institute of Nepal and Asian Studies, Historical Studies, nº 5). Dans le panthéon newar, Avalokiteśvara Rouge occupe une place tout à fait particulière car elle est la divinité qui doit assurer la pluie et la prospérité : on sait que dans la vallée l'agriculture est la principale source de richesse. Parmi les nombreuses divinités hindoues et bouddhistes, Avalokiteśvara Rouge est la seule divinité de la vallée qui a deux temples de résidence. Elle réside six mois par an à Patan (avril-novembre) dans le temple de Ta Bāhā et six mois (juin-novembre) dans le village de Bungamati, situé à six kilomètres de Patan. Pour la première fois nous avons dans ce livre une description de la communauté bouddhique du village de Bungamati et de l'association religieuse *(guṭhi)* qui possède presque toutes les terres aux alentours du village. Les revenus de ces terres servent à entretenir les temples et à financer la grande fête de la divinité, qui a lieu au mois d'avril-mai. La fête annuelle, qui se déroule surtout à Patan, à la différence de celle d'Avalokiteśvara de Kathmandou, concerne toute la population de la vallée. L'auteur distingue trois étapes dans la fête d'Avalokiteśvara Rouge (Matsyendranāth) : a) le bain et les cérémonies de consécration; b) la procession du char *(ratha jātrā)* dans la ville de Patan; c) l'exposition de la chemise de la divinité *(bholo jātrā)* constitue le point culminant de la fête. L'auteur conclut : « ...the cult of Rato Matsyendranath or Bunga Dya, as it has survived to modern times, is a mixture of Vajrayana Buddhist, worship of Avalokiteśvara, popular folklore and folk cults, plus some sort of an influence of the Nath cult » (p. 280).

Dans le chapitre consacré à la chronologie du culte d'Avalokiteśvara Rouge, l'auteur fait appel adroitement aux inscriptions et aux différentes chroniques newar qui sont peu connues. Il recense les légendes concernant Avalokiteśvara Rouge et ses origines et établit clairement la distinction entre les versions anciennes et celles du XIXe siècle. Selon lui, le nom de Matsyendranāth est récent, celui-ci aurait été introduit au XVIIIe siècle et employé surtout au XIXe siècle dans les versions de la légende en langue népalaise. Cette double identité de la divinité a souvent suscité l'attention des spécialistes qui l'ont cité comme modèle pour démontrer le syncrétisme religieux au Népal. Dans les documents des XVIe siècle et XVIIe siècle le nom de Matsyendranāth n'a jamais été employé : on trouve seulement les noms de Lokanāth et de Lokeśvara.

La quatrième partie intitulée « Avalokiteśvara et Matsyendranāth » nous semble particulièrement intéressante. Au XVIIe siècle le roi de Patan, Śrīnivāsa Malla, adopta comme divinité tutélaire *(iṣṭadevatā)* Avalokiteśvara Rouge et à partir de ce moment, celle-ci est devenue une divinité d'État. L'auteur montre comment la divinité bouddhique Avalokiteśvara Rouge a été adoptée par la suite par les ascètes śivaïtes parce que celle-ci était devenue une divinité royale. Les *nātha* l'ont appelée Matsyendranāth. Cependant l'auteur ne fait aucune distinction entre les Kanphaṭā et les anciens ascètes de la société newar, appelés aujourd'hui Kusle, qui sont musiciens et jouent un rôle important lors des cérémonies funéraires. Les deux groupes d'ascètes ont comme patron Goraknāth. Il est certain que pendant la fête les ascètes ne jouent aucun rôle rituel. Les seuls officiants sont les *vajrācārya* et en ce sens l'auteur a raison d'affirmer que le culte est entièrement bouddhique.

La conclusion nous semble d'une grande importance pour la compréhension de la religion au Népal. On a longuement parlé du syncrétisme religieux qui en fait est évident surtout au niveau des textes, et presque totalement absent dans les cérémonies et les rituels religieux. Si toute la société participe à la fête annuelle de la divinité, c'est parce que celle-ci assure la pluie. Nous aurions aimé avoir plus de renseignements sur ce que l'auteur appelle « folk religion » et sur le culte rendu à la divinité par d'autres catégories sociales comme les agriculteurs *(jyāpu)* ou la caste des intouchables, les pêcheurs balayeurs *(pore)*. Du point de vue sociologique, il nous semble très important de mettre en évidence le lien entre la caste des pêcheurs et la perte momentanée du statut social de la divinité. Nous aurions aimé avoir un chapitre qui analyse les différences entre le culte d'Avalokiteśvara Blanc de Kathmandou et Avalokiteśvara Rouge de Patan ainsi qu'une présentation d'ensemble du panthéon bouddhique newar et de la transformation qu'il a subi par rapport au bouddhisme indien « classique » du Moyen Age.

Le livre est une contribution remarquable à l'étude du bouddhisme vajrayāna qui fournit des renseignements précis et tout à fait nouveaux. On peut dire que c'est la contribution la plus remarquable des vingt dernières années à l'étude du bouddhisme newar.

Anne VERGATI.

TABLE DES PLANCHES

densely clavate pollen ; 31-32, sample no. 19 ; 33. sample no. 26. X 1000. *N.B.* For photos 1-28 see Thanikaimoni 1977.

XIV. 34, 35, 36. sample no. 32 ; 37. Dinobryon type cyst ; 37 a, b. sample no. A ; 37 c. sample no. D_1 ; 38-39. Cryptoporate pollen type. X 1000.

XV. 38. sample no. 19 (same as fig. 7) ; 39. sample no. 28 (biodegraded pollen). X 1000.

XVI. 40. Ferns and lichens growing on a statue of Buddha ; 41. Herbaceous weeds on the steps of the monument ; 42. Excavated site showing the 3 m. deep soil from which the samples were collected.

XVII. 43-48. Palynofacies : $\pm$amorphous. X 250. 43-44. sample no. 1 of Borobudur II ; 45. sample no. 12 of Borobudur II.

XVIII. 46. sample no. 19 of Borobudur II ; 47. sample no. 19 of Borobudur I ; 48. sample no. 20 of Borobudur II. X 250.

XIX. 49-51. Polypodium type ; 49. sample no. 1 ; 50. sample no. 17 ; 51. sample no. 32 ; 52. Nephrolepis type ; sample no. 4 ; 53-54. Ctenis type ; 53. sample no. 6 ; 54. sample no. 19 ; 55. Monolete reticulate type 3 ; sample no. 19 ; 56-58. Cheilanthes type ; 56. sample no. 3 ; 57. sample no. 2 ; 58. sample no. 19. X 1000.

XX. 59. Cyathea type ; sample no. 2 ; 60. Lygodium type ; sample no. 18 ; 61-62. Pteris type ; 61. sample no. 5 ; 62. sample no. 1. X 1000.

XXI. 63. Spore or cyst ; sample no. 4 ; 64-65. Concentricystes ; 64. sample no. 1 ; 65. sample no. 20 ; 66. Dinobryon type cyst ; sample no. 6 ; 67-74. Fossulate-reticulate spore ; 67, 70, 72. sample no. 6 ; 68. sample no. 20 ; 69. sample no. 5. X 1000.

XXII. 71. sample no. 20 ; 73. sample no. 19 ; 74. sample no. 5. X 1000.

XXIII. 75-82. Polyporate, densely clavate pollen (see also figs 31-36) ; 75, 78, 79. sample no. 1 (75 and 78 are young grains) ; 80. sample no. 2 ; 76, 77, 81, 82. sample no. 6. X 1000.

XXIV. 83-85. Gramineae ; 83-84. sample no. 6 ; 85. sample no. 19 ; 86. Cocos nucifera ; sample no. 19 ; 87-89. Arenga ; 87-88. sample no. 17 ; 89. sample no. 19 ; 90. Osbeckia type ; sample no. 16 ; 91. Casuarina ; sample no. 19 ; 92. Acalypha type ; sample no. 6 ; 93. Syzygium type ; sample no. 15 ; 94-95. Amaranthus type ; 94. sample no. 17 ; 95. sample no. 5 ; 96, 97. Ficus ; sample no. 6 ; 98. Tricolporate pollen ; sample no. 17. X 1000.

XXV. 99. Kalisilang river bed ; sample site ; 100. Recent alluvial sediment ; 101-103. Palynofacies ; 101, 102. sample no. 1. X 250.

XXVI. 103. sample no. 7, X 250 ; 104. Phaeoceros type ; sample no. 1 ; 105. Cheilanthes type ; sample no. 1 ; 106. Monolete scabrous type ; sample no. 1 ; 107. Pteris type ; sample no. 1 ; 108. Concentricystes ; sample no. 6 ; 109-110. Dinobryon type cyst ; sample no. 1 ; 111. Unknown cyst ; sample no. 5. X 1000.

XXVII. 112. Ctenis type ; sample no. 1 ; 113. Lemna ; sample no. 1 ; 114. Pandanus ; sample no. 1 ; 115. Cyperaceae ; sample no. 1 ; 116. Crinum ? ; sample no. 1 ; X 1000. 117. Hibiscus tiliaceus ; 118. Terrace cultivation of Zea mays.

XXVIII. 119. Terrace cultivation of Zea mays ; 120. Cultivation of Manihot esculenta ; 121. Ficus virens var. glabella ; 122. A woman carrying the roots of Manihot esculenta.

XXIX. 123. Site from where the surface sample was collected ; 124-125. Palynofacies. X. 250.

XXX. 126. Zea mays pollen ; 127. Foot hills of Mirapi ; 128. Plantation of Pinus merkusii. X 1000.

XXXI. 129. Women carrying bamboos ; 130. Ficus ? leiocarpa ; 131-132. Herbaceous flora on volcanic rocks.

XXXII. 133-134. Soil profile from which the samples were collected ; 135-137. Palynofacies ; 135, 136. Mirapi sample no. 1. X 250.

XXXIII. 137. Mirapi sample no. 3 ; X 250. 138-142. Pinus merkusii ; 138, 141, 142. Mirapi sample no. 1 ; 139. Mirapi sample no. 3d ; 140. Mirapi sample no. 3d : abnormal grain. X 1000.

XXXIV. 143-145. Cheilanthes type ; 143, 144. Mirapi sample no. 1.

XXXV. 145. Mirapi sample no. 4 ; 146-148. Cyathea type ; 146, 147. Mirapi sample no. 1 ; 148. Mirapi sample no. 3d ; 149-153. Pityrogramma type. Mirapi sample no. 1. X 1000.

XXXVI. 154-155. Ficus ; 154. Mirapi sample no. 6 ; 155. Mirapi sample no. 2 ; 156-158. Anaphalis type ; 156. Mirapi sample no. 1 ; 157. Mirapi sample no. 2 ; 158. Mirapi sample no. 4 ; 159. Amaranthus type ; Mirapi sample no. 1 ; 160-163. Borreria type ; Mirapi sample no. 1 ; 164. Peperomia ; Mirapi sample no. 1. X 1000.

XXXVII. 165. Apiaceae ; Mirapi sample no. 1 ; 166. Cyperaceae ; Mirapi sample no. 1 ; 167. Polypodium type : Mirapi sample no. 1 ; 168. Lycopodium cernuum ; 168 a, b. Mirapi sample no. 4 ; 168 c, d. Mirapi sample no. 1 ; 169-170. Moss leaf fragment ; Mirapi sample no. 1 ;

171. Phaeoceros and moss spores; Mirapi sample no. 1; 172. Moss spore; Mirapi sample no. 1. X 1000.

XXXVIII. 173-174. Cocos nucifera; Mirapi sample no. 3d; 175-176. Agenga; Mirapi sample no. 3d; 177. Apodytes type; Mirapi sample no. 7; 178. Syzygium type; Mirapi sample no. 3d; 180. Cyst. Mirapi sample no. 1. X 1000.

XXXIX. 179. Fungal sporangium type 1 with spores; Mirapi sample no. 1. X 1000.

TABLE DES MATIÈRES

Comptes rendus

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : Septembre 1983
Numéro Imprimeur : 22513/1982

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. « Monuments du Champa et du Cambodge », par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-8°.

Premier Congrès International des études d'Extrême-Orient. Hanoï, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1915, in-16

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. Inscriptions, par Georges CŒDÈS ; **Monuments,** par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoï, 1930.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoï, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc 1 et 2. — T. III. fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoï, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoï, 1933, in-8°

Praehistorica Asiae Orientalis. I. « Premier Congrès des Préhistoriciens d'Extrême-Orient. Hanoï, (1932) ». Hanoï, 1932, in-8°.

Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, n[os] 1-33. Hanoï, 1934-1944, in-8°.

Musée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoï, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoï, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT, 2 vol., 1949, in-4°.

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°.

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND. 1 vol., Hanoï-Paris, 1954, in-8° (épuisé)

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955 ; vol. III, 1957.

L'Hémoglobine E au Cambodge, par le Docteur SOK HEANGSUN. Paris, 1958.

La Thalassémie au Cambodge, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958

Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde, par le Docteur Georges OLIVIER Paris, 1961.

Études anthropologiques tibétaines, par E. C. BUCHI, A. GUIBAUT et G. OLIVIER. Paris, 1965.

La Géographie de l'irrigation sur le Tamilnad, par E. ADICEAM. Paris, 1966.

Anthropologie des Cambodgiens, par le Dr. Georges OLIVIER, avec la collaboration du Dr. Jean MOULLEC. Paris, 1968. Ouvrage publié avec le concours du C N.R S.

La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs, par Jean FILLIOZAT, 2e édition. Paris, 1975.

Le royaume du Laos, 1949-1965, par Jean DEUVE (Sous presse).

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I à XXX. Épuisés.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Miu-Prei (Cambodge),** par Paul LÉVY. Hanoï, imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760),** par Jacques GERNET. Hanoï, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum,** par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoï, 2 vol. in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc,** par Jeanne CUISINIER Paris-Hanoï, in-8° 1952.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique.** « Essai de droit indochinois ». tome 1, par Robert LINGAT. Paris-Hanoï, in-8°, 1952 ; tome II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos,** par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoï, 2 vol. in-8°, 1954 (nouvelle édition sous presse)

XXXVI. **La version môme du Nârada-Jâtaka,** par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution,** par Jean BOISSELIER, Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,** par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle,** par Jacques GERNET. Paris, 1956

XL. **Dictionnaire bahnar,** par P. GUILLEMINET. Tome I, (A-K). Paris, 1959. Tome II, (L-U') Paris, 1963.

XLI. **L'Archéologie môme de Dvâravati,** par Pierre DUPONT, 2 vol. in-8°, Paris, 1959.

XLII. **Syntaxe de la langue viêtnamienne,** par Léopold CADIÈRE. Paris, 1958.

XLIII. **L'Archéologie du Delta du Mékong,** par Louis MALLERET. Tome I. « L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-éo ». Paris, 2 vol. in-8°, 1959 — Tome II. « La civilisation matérielle d'Oc-éo ». Paris, 2 vol. in-8°, 1960 — Tome III. « La culture du Fou-nan ». Paris, 2 vol. in-8°, 1962 — Tome IV. Le Cisbassac. Paris, 1963

XLIV. **Les céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoï,** par R.-Y. LEFEBVRE D'ARGENCÉ. Paris, 1958

XLV. **Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens,** par Maurice DURAND. Paris, 1959.

XLVI. **Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoï,** par Léon WANDERMEERSCH. Paris, 1960.

XLVII. **Imagerie populaire viêtnamienne,** par Maurice DURAND. Paris, 1960.

XLVIII. **Le Kasika-Vrtti (adhyaya 1 pada 1),** traduite et commentée par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU. 1re partie. Paris, 1960 — 2e partie. Paris, 1962 — 3e partie, 1969.

XLIX. **Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie,** par Kamalesvar BHATTACHARYA Paris, 1961.

L. **Bibliographie du Laos,** par P.-B. LAFONT. Tome I. Paris, 1964 Tome II. Paris, 1978.

LI. **TOLOI DJUAT coutumier de la Tribu Jaral,** par P.-B. LAFONT. Paris, 1963

LII. **Études instrumentales des Techniques du Yoga** (Expérimentation psycho-somatique), par le Dr Thérèse BROSSE. Paris, 1963

LIII. **Recherches sur la biographie Buddha.** L'éveil, par A BAREAU. Paris, 1963

LIV. **La statuaire du Champa,** par J BOISSELIER. Paris, 1963.

LV. **Étude iconographique sur Manjusri,** par M. Th. de MALLMAN. Paris, 1964 Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.

LVI. **La formation du Légisme.** Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1965.

LVII. **Le vocabulaire Bê de F. M. Savina,** présenté par A. G. HAUDRICOURT. Paris, 1965.

LVIII. **L'Empereur Wou des Han dans la légende taoiste,** par K. M. SCHIPPER. Paris, 1969.

LIX **Mélanges sur Nguyên-Du, réunis à l'occasion du bi-centenaire de sa naissance (1765),** par Maurice DURAND. Paris, 1968

ERRATA

Études Cam, IV : « Une relation ibérique du Campā en 1595 », par Pierre-Yves Manguin (*BEFEO*, LXX, 1981 : 253-269).

L'auteur n'ayant pu avoir communication des épreuves de cet article, un certain nombre d'erreurs se sont glissées dans son texte.

P. 253, n. 1, ligne 2 : au lieu de « 390392 », lire « 390-392 ».
P. 254, l. 14 : au lieu de « 1564 », lire « 1571 ».
P. 254, l. 15 : id.
P. 254, l. 16 : id.
P. 255, l. 20 : au lieu de « Mernán », lire « Hernán ».
P. 255, l. 37 : au lieu de « dudit », lire « du dit ».
P. 258, l. 12 : au lieu de « par-là », lire « par là ».
P. 258, l. 15 : id.
P. 258, n. 7 : au lieu de « hindouĩstes », lire « hindouïstes ».
P. 260, n. 2, l. 14 : au lieu de « bán », lire « bản ».
P. 260, n. 2, l. 18 : au lieu de « Camranh », lire « Cam-ranh ».
P. 260, n. 2, l. 18 : au lieu de « Thién », lire « Thiên ».
P. 261, l. 10 : au lieu de « dont fait, en général, preuve », lire « dont fait en général preuve ».
P. 261, l. 18 (appel de note) : au lieu de « 5 », lire « 6 ».
P. 262, n. 5, l. 2 : au lieu de « Binh », lire « Bình ».
P. 263, l. 23 : au lieu de « l'une et l'autre », lire « l'une ou l'autre ».
P. 263, l. 27 : au lieu de « ait été lié », lire « a été liée ».
P. 264, n. 2, l. 1 : au lieu de « part III ; 21-22 », lire « part III, 21-22 ».
P. 268, l. 26 : au lieu de « DAMES, W. L. », lire « DAMES, M. L. ».